
VE
RI
TAS
SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG

RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

ERSTER BAND

GENESIS UND EXODUS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1908



Druck von H. Itzkoowski Berlin, Gipsstr. 9.

Vorwort.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrscht die sog. höhere Kritik nahezu ausschliesslich die wissenschaftliche Arbeit am A. T. Die sprachliche und sachliche Erklärung verkümmert zu Gunsten von Exegese und Quellenanalyse. Freilich ist es schwer auf diesem Gebiete Namhaftes zu leisten, und die wenigen, die dazu imstande sind, pflegen das Gebiet nicht, vermutlich weil sie es für veraltet und überholt ansehen. So zahlreich neue Kommentare zu den biblischen Büchern erschienen sind, so befassen sich alle weit überwiegend mit der Quellenscheidung. In der sprachlichen und sachlichen Erklärung aber wird kaum irgend etwas Neues geboten.

Der Zweck des vorliegenden Werkes ist hier helfend einzugreifen. Es soll etwa sechs bis sieben Bände umfassen, aber dennoch kein fortlaufender kurzer Kommentar sein, sondern nur gelegentlich hier und da die zum besseren Verständnis des einfachen Wortsinns nötigen Aufschlüsse geben.

1899—1901 habe ich unter dem Titel Mikrâ ki-Pheschutô also „Die Schrift nach ihrem Wortlaute" ein dreibändiges Werk hebräisch erscheinen lassen. Es erstreckt sich über die ganze Bibel bis auf die poetischen Hagiographen und die Bücher Koheleth und Esther. Die in dem neuen Werke gebotenen Randglossen sind nun aber keineswegs eine Verdeutschung des hebräischen Werkes; kaum ein Fünftel des neuen Werkes deckt sich einigermassen; aber auch dieser Bruchteil ist erweitert und vertieft.

Ein gut Teil des vorliegenden Werkes besteht in textkritischen Bemerkungen; das Meiste aber ist der sprachlichen und sachlichen Erklärung und der Bekämpfung der Fassungen gewidmet, die auf Verkennung der Konstruktion beruhen. Manche Ausführung bezweckt auch die ästhetische Würdigung der Darstellung und des Vortrags. In den erstgenannten Bemerkungen spielen aber die alten Versionen aus Gründen, die im Werke selbst an einigen Stellen angegeben sind und deshalb hier nicht wiederholt zu

werden brauchen, keine so grosse Rolle wie sonst in dem Apparat der Textkritik. Hier sind die Emendationen zum grössten Teile vorgenommen nach Massgabe des Inhalts, des unmittelbaren Zusammenhangs und des guten Sprachgebrauchs. In den meisten Fällen folgt auf den Vorschlag der Emendation eine Vermutung über die Art, wie die Korruption entstanden sein mag. Es liegt mir fern, behaupten zu wollen, dass ich überall das Richtige getroffen habe, aber hinsichtlich der polemischen Ausführungen hoffe ich, dass man mir selbst da, wo es mir nicht gelungen sein sollte, Besseres zu bieten, nicht wird absprechen können, die Unhaltbarkeit der andern Fassung dargetan zu haben. Auch das allein ist schon für die Wissenschaft ein Gewinn.

Die sprachliche Erklärung eines Wortes ist, mit nur sehr wenigen Ausnahmen, da gegeben, wo es zum erstenmal vorkommt. Beim Wiederkommen desselben, namentlich in einem anderen biblischen Buche, ist zur Bequemlichkeit auf die Stelle der Erklärung verwiesen. Wortabkürzungen habe ich aus persönlicher Abneigung gegen dergleichen — von den allgemein üblichen und darum wohlbekannten Bezeichnungen der einzelnen biblischen Bücher abgesehen — nur sehr wenige gebraucht. Unter der Abkürzung „K. zu Ps.“ wird mein vor vier Jahren in deutscher Sprache erschienener Kommentar zu den Psalmen angeführt.

Der zweite Band dieses Werkes ist bereits im Druck, und die andern Bände werden möglichst schnell folgen. Zuletzt soll ein vollständiges, also umfangreiches Wortregister zu dem gesamten Werke beigefügt werden, das ein ansehnliches Supplement zu den hebräischen Wörterbüchern bilden dürfte.

Es bleibt mir noch übrig, für die mir untergelaufenen Anglizismen — hoffentlich sind es nur ganz wenige — wie auch für die nicht unbeträchtliche Anzahl Druckfehter, die, namentlich in den ersten Bogen, infolge verschiedener, aber gleich ungünstiger Umstände stehen geblieben sind, um Entschuldigung zu bitten. Am Schlusse eines Buches Errata zu bringen halte ich für unpraktisch und fruchtlos und ich habe es daher vorgezogen, die Verbesserung dem geneigten Leser zu überlassen.

New York, im Mai 1908.

GENESIS.

I.

1. ברא Kann nur eine creatio ex nihilo ausdrücken. Deshalb kann nur Gott und nicht auch ein Mensch Subjekt dieses Verbums sein, und aus diesem Grunde wird auch bei ברא im Unterschied von andern Verben des Machens und Bildens niemals ein Stoff genannt, woraus das Geschaffene produziert wäre; vgl. zu V. 27.

2. Es ist nicht denkbar, dass der Verfasser hier im zweiten Halbvers einen auch nur halbwegs bestimmten Begriff geben will von dem, was der Geist Gottes im Chaos tat, oder wie er sich darin bewegte. So weit versteigt sich ein Schriftsteller in der schlichten Prosa nicht. על פני המים ist an dieser Stelle ein idiomatischer Ausdruck zur Bezeichnung einer nicht zu bestimmenden Art und Weise und der Unmöglichkeit einer näheren Beschreibung; sieh zu Hi. 24, 18 und besonders zu Eccl. 11, 1. Vergleichen liesse sich die englische Redensart „to be at sea about something“ = über etwas im Unklaren sein, sich damit nicht zurecht finden. Danach wäre der Sinn des Ganzen der: und der Geist Gottes schwebte, es lässt sich nicht sagen wie.

4. Hier liegt eine Konstruktion vor, die, so häufig sie auch im A. T. vorkommt, dennoch sehr oft verkannt worden ist. Darum sei ihr an dieser Stelle eine gründliche und ausführliche Erörterung gewidmet.

Der Hebräer liebt es, den Gegenstand einer Beschreibung innerhalb derselben so oft zum Subjekt eines Satzes zu machen, als es der Geist seiner Sprache nur erlaubt, sehr oft auch da, wo dies in einer occidentalen Sprache nicht geschehen kann, so z. B. in dem Satze אנוש כחציר ימיו. Denn für den Hebräer, wie für den Semiten überhaupt, ist אנוש hier Subjekt des zusammengesetzten

Satzes, und der einfache Satz כחציר ימיו ist dessen Prädikat. Der sogenannte Casus pendeus, wofür אנוש nach den Grammatiken gelten würde, ist ein Unding, erfunden von Occidentalen, die das Wesen des semitischen Nominalsatzes nicht erfasst haben. Freilich könnte auch der Hebräer, statt des Obigen, כחציר ימי אנוש oder ימי אנוש כחציר sagen; aber dann würde der Satz nicht vom Menschen selbst, sondern nur von den Tagen des Menschen handeln. Will der Hebräer diesen Gedanken so ausdrücken, dass die Aussage von dem Menschen selbst prädiziert ist, so muss er אנוש zum Subjekt des Satzes machen. Soll der oben aus Ps. 103, 15 angeführte Satz von einem Verbum, z. B. von ידעתי, abhängen lassen und in seiner Abhängigkeit den Nachdruck auf seinem jetzigen Subjekt beibehalten, so muss dieses Subjekt aus dem Objektssatz genommen und zum Objekt des Hauptsatzes gemacht werden, sodass das Ganze ידעתי אנוש כי כחציר ימיו lautet. Hierin ist כי כחציר ימיו, streng genommen, eine Art Apposition zum Objekt. Für כי kann in der späteren Sprache אשר und nach einem Verbum der sinnlichen Wahrnehmung auch הנה zur Einleitung des abhängigen Satzes eintreten; vgl. 6, 12. 8, 13 und sieh zu Pr. 24, 29. 30. In der Regel wird, wie in dem oben gegebenen Beispiel, in dem abhängigen Satze, durch ein entsprechendes Pronomen oder Suffix auf das Objekt Bezug genommen. Oft aber ist eine solche Bezugnahme unterlassen, was auch in dem uns hier vorliegendem Satz geschieht, der die oben erörterte Konstruktion hat, ohne dass die grammatische Beziehung von כי טוב zum Objekt des Verbums irgendwie angedeutet wäre.

Dergestalt ist die Konstruktion in unzähligen Fällen. Die Nennung sämtlicher Stellen, wo diese Konstruktion verkannt worden ist, würde eine ganze Seite ausfüllen. Hier sei nur beispielsweise auf einige wichtige Fälle hingewiesen. Sieh zu 25, 21. 32, 12. Num. 32, 23. Deut. 5, 12. 8, 18. Jes. 3, 10. Jer. 9, 23. Eccl. 2, 18.

טוב heisst hier und in diesem ganzen Stücke mit der Ordnung der Dinge harmonierend, naturgemäss; vgl. zu 19, 7.

5. Für die Benennung der geschaffenen Dinge durch Gott gibt Dillmann eine salbungsvolle theologische Erklärung, die hier wohl leidlich anginge, aber für V. 8 und 10 keineswegs passt. Tatsächlich gibt Gott als Vater der Schöpfung den geschaffenen Dingen Namen, wie es Eltern bei ihren Kindern tun. Erwähnt wird die göttliche Benennung nur bei den ersten drei Schöpfungen, die Licht und Finsternis, Himmel, Erde und Meer umfassen. Bei den übrigen ist die ausdrückliche Erwähnung derselben unterlassen,

in der Voraussetzung, dass sie sich nach dem Vorherg. von selbst verstehen wird. Uuter den letztern findet sich auch der Mensch; doch ist im Falle des Menschen, der Krone der Schöpfung vom Standpunkt der Religion, der Bericht über diesen Punkt 5, 2 von einer späteren Hand nachgetragen.

Im Grunde aber liegt in diesen Fällen nicht eine eigentliche Benennung vor. Denn die Ausdrucksweise im ersten Halbvers statt ויקרא אלהים שם האור יום ist wohl zu beachten. Letzteres würde korrekt sein, nur wenn יום Eigennamen wäre. Bei einem Gattungsnamen dagegen, wo die Nennung bloss Charakterisierung ist, wie wenn man etwa den Löwen den König der Tiere nennt, da muss קרא entweder wie hier und V. 8 und 10 mit ל der Person oder Sache und Acc. des Namens oder mit doppeltem Acc. gebraucht werden. Ueber den scheinbar widersprechenden Fall Ruth 1, 20 sieh dort unsere Bemerkung. Im Falle eines Gattungsnamens kommt, also in der klassischen Sprache weder bei der einen noch bei der anderen Konstruktion שם in Anwendung. Im späteren Nachtrag 5, 2 ist die Ausdrucksweise eben nicht gut klassisch. Erstere Konstruktion, bei der auch אמר statt קרא gebraucht werden kann, ist in den Schriften der Propheten so häufig, dass keine Belege dafür nötig sein können; über letztere, die sehr selten ist, vgl. Jes. 60, 18. Danach will hier nur gesagt sein, dass Gott die Zeit während des Lichtes als Tag und die Zeit der Finsternis als Nacht charakterisierte. Der Begriff dieser Charakteristica muss für den Verfasser in der Wurzel ihrer bezüglichen Namen liegen; in welcher Weise, lässt sich freilich nicht ermitteln. Selbstverständlich beruht die Charakterisierung auf der Erfahrung des Menschen, die ihn gelehrt, was Tag und Nacht für ihn bedeuten.

6. Ueber den Gebrauch von בין gilt für die klassische Sprache Folgendes. בין muss notwendiger Weise wiederholt werden, wenn beide Parteien, deren gegenseitige Beziehungen dadurch bezeichnet werden sollen, durch Suffixa ausgedrückt sind. Sonst werden bei der Wiederholung von בין beide Parteien gleichgestellt, oder es kommt ein etwaiger Vorzug der einen nicht in Betracht. Aus diesem Grunde wird בין stets wiederholt in geographischen Notizen, worin die Lage einer Ortschaft zwischen zwei anderen angegeben wird; vgl. 13,3. 20,1. Ex. 14, 2. Deut. 1, 1. Jos. 8, 9. 12. Ri. 13, 25. Dagegen ist bei בין—ל das Erstgenannte stets die Hauptsache, wie hier die oberen Gewässer, die nach hebräischer Vorstellung Regen, Hagel und Schnee liefern, hauptsächlich in Betracht kommen; vgl.

Lev. 20, 25. 2 Sam. 19, 36. 1 K. 3, 9. Ez. 42, 20. 44, 23. Mal. 3, 18. Doch wird diese Regel, gleich jeder feinen Distinktion, nicht immer streng beobachtet, wie denn auch in diesem Stücke die Ausdrucksweise V. 4 und 8 dagegen verstösst.

9. מקום אחד heisst hier mehr als man darunter zu verstehen pflegt. Der Ausdruck ist = ein besonderer Ort. Ueber diese Bedeutung von אחד vgl. zu Jer. 51, 60 und sieh zu Lev. 14, 10. Num. 17, 18.

11. Weil ein Verbum דשא sich sonst nicht findet, glaube ich, dass der Text ursprünglich תוצא für תדשא hatte. Wäre die Recepta ursprünglich, so müsste es mindestens auch V. 12 ותדשא statt ותוצא heissen.

14. ברקיע השמים ist mir hier, wo es V. 15a zum Teil vorwegnimmt, sehr verdächtig.

15. Für למאורת ist entschieden המאורת zu lesen und dieses als Subjekt zu fassen, besonders wenn man V. 14 ברקיע השמים beibehält, in welchem Falle das, wozu das Subjekt werden soll, sich sonst von dessen vorläufiger Beschaffenheit durch nichts unterscheidet; vgl. Saadja.

18. In ביום ובלילה gehört die Präposition nicht zur Konstr. von משל, sondern der Ausdruck ist adverbielle Bestimmung und = während des Tages und der Nacht oder schlechtweg bei Tag und bei Nacht; vgl. Jes. 28, 19 und Eccl. 8, 16. An allen drei Stellen ist der Ausdruck dem gewöhnlichern יומם ולילה vorgezogen, um ein Missverständnis zu vermeiden, da letzteres auch beständig heissen könnte.

20. Die Vögel, die meist über der Erde nisten, werden zusammen mit den im Wasser und somit nach hebräischer Anschauung unter der Erde lebenden Fischen geschaffen; vgl. Ex. 20, 4. Beide haben das gemein, dass sie nicht auf der Erde leben.

21. יעופף ist hier nicht wie Dillm. meint deshalb statt יעוף gebraucht, weil es sich um eine Masse handelt. Diese Erklärung würde z. B. für den Fall Jes. 6, 2 nicht hinreichen. Bei עוף unterscheidet sich Kal von Pil. so, dass man bei ersterem an das Ziel des Fluges denkt, während letzteres nur die Art und Weise der Bewegung bezeichnet, aber das Hinfliegen nach einem bestimmten Orte nicht ausdrückt; vgl. zu 5, 22.

22. ויברך אתם ist = und er begrüsste sie. Gott begrüsste die Tiere. Diesen Sinn hat ברך bei folgender Rede meistens und immer wenn Gott Subjekt ist, denn Gottes Segen besteht in guten Gaben,

nicht in einem blossen Spruch. Die Vorstellung, dass Gott die neugeschaffenen Tiere begrüsst und ihnen Artigkeiten sagt, stimmt vollständig zu der naiven Anschauung der hebräischen Antike. Das Verbum מלא kann in Kal transitiv oder intransitiv sein. Beim transitiven Gebrauch ist das Gefäss Subjekt, und der Inhalt tritt in den adverbiellen Accusativ, der von dem Objektacc. sich dadurch unterscheidet, dass er in der gemeinen Prosa dem Verbum nicht vorangehen und weder durch את bezeichnet noch durch ein Suffix ausgedrückt werden darf. Als transit. Verbum dagegen hat מלא in Kal stets den Inhalt zum Subjekt und das Gefäss zum Objekt, wie hier. Soll wiederum das Subjekt ein Drittes sein, welches das Gefäss mit dem Inhalt füllt, so kann nur Piel, nicht Kal, gebraucht werden, und dann ist das Gefäss Objekt, und der Inhalt tritt in den adverbiellen Acc. Das intransit. Werbum wurde nur מָלֵא, das transit. aber auch מָלָא gesprochen. Dies ersieht man aus מלאו Esther 7, 5.

24. תוצא הארץ könnte hier bei den Tieren in demselben Sinne wie oben V. 12 bei den Pflanzen nur nach der Evolutionstheorie verstanden werden, woran bei diesem Bericht natürlich nicht zu denken ist. Die Bedeutung des Verbums ist hier abgeschwächt, und unser Hiph. heisst nichts mehr als zum Vorschein bringen, dann aufweisen oder aufzuweisen haben. Dass dem so ist, beweist das gleich darauf folg. ויעש אלהים, das bei den Pflanzen fehlt. Ueber diese Bedeutung von הוציא sieh zu Sach. 5, 5.

26. Alle Spekulationen über die Gottähnlichkeit des Menschen sind überflüssig. Im zweiten Halbvers erklärt Gott selbst, worin sie besteht. Der Mensch ist Gott ähnlich insofern als er Macht hat wie Gott, mit dem Unterschied, dass Gottes Macht keine Schranken kennt, während sich die Macht des Menschen auf das, was die Erde trägt, beschränkt; vgl. Ps. 8, 6—9.

27. Sieh die Bemerkung zu V. 1. Danach erklärt sich der Gebrauch von ברא sowohl hier von der Schöpfung des Menschen als auch V. 21 von der Schöpfung der Wassertiere und der Vögel. In einem Berichte von einer creatio ex nihilo ist ברא der allein mögliche Ausdruck für „schaffen“. Dagegen in der anderen Version von dem Berichte der Schöpfung, wonach Mensch und Tier aus einem Stoffe, dem Staube, geschaffen wurden, heisst es mit Bezug auf beide ויצר, nicht ויברא; vgl. 2, 7 und 19. Es beruht also in diesen Berichten die Wahl des Ausdrucks für „schaffen“

auf der individuellen Anschauung der Verfasser über die Art der Schöpfung hinsichtlich des Stoffes.

Streiche בצלם אלהים ברא אתו als Glosse zu dem vorherg. Satze. Mit dieser Glosse soll der Beziehung des Suff. in בצלמו auf אדם vorgebeugt werden, was aber nach בצלמנו im vorherg. Verse nicht nötig ist.

28. Ueber den Sinn von ויברך sieh die Bemerkung zu V. 22.

30. אכלה ist ein Wort, das sehr häufig an Stelle des Infinitivs vorkommt, aber stets nur mit vorgesetztem ל. Es gibt eine ganze Reihe solcher Wörter, wenn sie auch nicht so oft und manche von ihnen nur je einmal sich so finden. Hierher gehören רבעה, רָחצה, רבכה, שמצה, דאבה, יִפרה, סָברה, חֶמלה, טֻמאה und einige andere. In den Wörterbüchern und Grammatiken werden die meisten dieser Wörter nomina actionis oder Verbalnomina genannt, was jedoch nicht richtig ist. Diese Wörter sind nichts als Infinitive, und die Endung â in ihnen ist nicht Femininendung, sondern Bezeichnung des Adverbialcasus, der von ל abhängt. Denn den Adverbialcasus kann im Hebräischen jede Präposition regieren; vgl. Jos. 13, 4 עד אפקה, 1 Sam. 31, 13 ביבשה, 2 Sam. 20, 15 באבלה, 1 K. 4, 12 אצל צרתנה, Jer. 27, 16 מבבלה, Ps. 9, 18 לשאולה, 2 Chr. 4, 17 בין צרדתה und sieh zu Ez. 16, 44. Doch scheint dieser Gebrauch der genannten Endung ziemlich spät zu sein, da er in den Propheten vor Jeremia nicht angetroffen wird. — ויהי כן kann an dieser Stelle nur so verstanden werden, dass sich der Mensch und alle lebenden Wesen nach erhaltener Erlaubnis gleich über ihre Mahlzeit hermachten.

31. Der Artikel in הששי bei undeterminiertem יום ist eine Unregelmässigkeit, die gerade bei Ordinalzahlen, welche sich auf dieses Nomen beziehen, auch sonst nicht selten vorkommt; vgl. Ex. 12, 15. 18. 20, 10. Lev. 19, 6.

II.

2. Dass ויכל mit ביום השביעי sich nicht verträgt, liegt auf der Hand, da die Vollendung der Schöpfung nicht am siebenten Tage, sondern Tags zuvor stattfand. Wie hätte Gott an dem heiligen Tage auch nur die letzte Hand an das Werk gelegt? LXX bringen הששי für השביעי zum Ausdruck, aber dieses liegt graphisch zu fern. Wenn der Text hier nicht richtig überliefert ist, so muss der Fehler an ויכל haften. Da nun dieser Vers unverkennbare Spuren von Parallelismus aufweist (vgl. zu 5, 22), so empfiehlt sich וַיִּלָּא

für ויכל. Aleph mag wegen des folg. ausgefallen sein. Dann muss man aber auch für das erste מלאכתו notgedrungen ממלאכתו lesen. נכלא מן heisst sich einer Sache enthalten, sie unterlassen; vgl. Ex. 36,6. Diesem ויכלא ממלאכתו entspricht vollkommen das folg. וישבת — מן. Denn שבת bedeutet nie ruhen schlechthin, sondern heisst stets nicht arbeiten, d. i., dieses Verbum kann z. B. vom Ruhen nach einem Gange nicht gebraucht werden. Danach will hier nur gesagt sein, dass Gott am siebenten Tage das Werk, das er geschaffen hatte, liess und weder daran noch dafür etwas tat. Sieh die folg. Bemerkung.

3. Mit ברא kommt man hier nicht weit, da אשר auf מלאכתו sich bezieht und ברא מלאכה unhebräisch ist. Ausserdem lässt sich dabei לעשות keineswegs grammatisch unterbringen. Ich vermute, dass der Text für ברא ursprünglich ברא hatte. Daleth und Reš sind auch in der alten Schrift zum Verwechseln ähnlich. Auch mögen religiöse Skrupel wegen des üblen Beigeschmacks, den ברא haben kann, bei der Korruption mitgewirkt haben. Aber diesen Beigeschmack braucht das Verbum nicht notwendig zu haben. אשר ברא אלהים לעשות kann sehr gut heissen „das Gott zu tun vor hatte", eigentlich „sich ausgedacht hatte". Und dies gibt hier einen trefflichen Sinn. Denn Gott ist seit der Schöpfung nicht müssig. Er setzt seine Tätigkeit fort, indem er die Welt regiert und in Ordnung hält. Dadurch aber, dass Gott von dem Schöpfungswerk, das bereits vollendet war, ruhte, wurde der siebente Tag nicht ausgezeichnet, da diese Ruhe so zu sagen zufällig kam, jede Auszeichnung aber Absicht voraussetzt. Geheiligt konnte dieser Tag nur dadurch werden, dass Gott an ihm die Arbeit zu tun unterliess, die ihm noch bevorstand, nämlich die Geschäfte der Regierung der Welt.

Wir erfahren somit, dass Gott nicht nur am ersten Sabbat ruhte, sondern auch jeden folgenden Sabbat hält, indem er alles, was in der Welt am Sabbat geschehen soll, vorher anordnet. Und dies kann nicht wunder nehmen. Betet doch Gott im Talmud und legt sogar, wie jeder seiner Rechtgläubigen, Tephillîn an, die eine viel spätere Sache sind als der Sabbat; vgl. Berachoth 6a und 7a.

4. Die gewöhnliche, sehr oft vorkommende Verbindung ist „Himmel und Erde". Die umgekehrte Ordnung findet sich nur hier und Ps. 148, 13. Dieser Umstand zeigt, dass die von der Regel abweichende Ordnung nicht zufällig ist. An diesen beiden Stellen scheint ארץ vorangestellt zu sein, weil die Erde im Zu-

sammenhang die Hauptsache ist. Dort kommt bei der Angabe des Grundes zum Preise JHVHes für die irdischen Wesen und Elemente natürlicher Weise die Erde hauptsächlich in Betracht. In ähnlicher Weise heisst es hier in der Ueberschrift (oder Unterschrift wie die Quellenkritik haben will) wie gewöhnlich „Himmel und Erde“. Aber bei dem Uebergang zur Sache, die da ist die Beschreibung der Vorgänge auf der Erde, ist die Wortfolge umgekehrt und ארץ steht als Bezeichnung des Hauptsächlichen voran.

9. חיים kommt nicht von חי, denn חי heisst ein lebendes Wesen, und der Pl. davon kann nur lebende Wesen, nicht das Leben bezeichnen. חיים ist Pl. von חיה, welches unter anderem Leben heisst, aber im Sing. in diesem Sinne nur poetisch ist. Der Pl. ist bei diesem Nomen auf îm statt ôth gebildet, weil er kollektivisch ist. Dieser Kollektivplural ist bei vielen Substantiven weiblichen Geschlechts im Gebrauch; vgl. ביצים, חטים, פשתים, שמים, שעורים und viele andere. Hierher gehört eigentlich auch נשים als Pl. zu אשה. Aus diesem Grunde wird im Neuhebräischen umgekehrt der Plural von Nomina masc. zuweilen auf ôth gebildet, um einer kollektivischen Fassung vorzubeugen. So heisst es z. B. Mekhilta zu Ex. 12, 21 מה נשתנה הדבר הזה מכל הדברות שבתורה warum sollte es bei dieser Rede anders zugegangen sein als bei all den andern Reden, die im Pentateuch berichtet sind? Man sieht leicht, dass in diesem Satze der Plural von דבר auf ôth gebildet ist, weil man unter דברים in der späteren Sprache nur Worte, d. i., eine einzige Rede, verstehen könnte oder müsste. In ähnlicher Weise heisst der Dekalog in der Sprache der Mischna עשרת הדִּבְּרוֹת, nicht עשרת הדברים wie er Ex. 34, 28 und Deut. 4, 13. 10, 4 genannt wird; vgl. Mekhilta zu Ex. 20, 2 und 17. Fälschlich nimmt Levy in seinem Neuhebr. Wörterbuch hierfür ein Nomen דִּבְּרָה und Jastrow sogar ein דִּבְרָה an. Der Irrtum beruht auf der bisweilen vorkommenden Schreibart דיברות. Aber dieses Jod bezeichnet nicht Chirek, sondern, wie öfter nur Schewa mobile. Dasselbe Prinzip zeigt sich in dem aktuellen Pl. מֵימוֹת statt des bloss formellen מים, um verschiedene Wassermassen oder Wassersorten zu bezeichnen, und אלהות statt אלהים, um eine Mehrheit von Göttern auszudrücken; vgl. Taanith 16 a. Midraschrabba Ex. Par. 22 und Mekhilta zu Ex. 20, 3. Danach sollte חיים eigentlich Fem. sein, allein bei dem häufigen Gebrauch des Nomens im Pl. mit der Masculinendung ging dessen eigentliches Genus für das Sprachbewusstsein verloren, und man konstruierte es als Masculinum.

Die Erwähnung der schönen und guten Früchte tragenden Bäume im Garten geschieht lediglich, um zu zeigen, dass der fatale Baum der Erkenntnis für die Menschen nur den Reiz der verbotenen Frucht haben konnte. — Für die Konstruktion von הדעת טוב ורע findet sich im ganzen A. T. keine Analogie. Mit הדעת אתי Jer. 22, 16 kann unser Ausdruck, wie dort gezeigt werden soll, nicht verglichen werden. Was den Sinn anbelangt, so heisst der Ausdruck nicht „die Erkenntnis des Guten und des Bösen“, sondern „die Fähigkeit, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden“; denn טוב und רע haben hier rein physische oder geradezu sexuelle Bedeutung. Nur so erklärt es sich, dass die genannte Fähigkeit einerseits Kindern und andererseits Greisen abgesprochen wird; vgl. Deut. 1, 39 und 2 Sam. 19, 36. Ueber die Ausdrucksweise ist zu vergleichen 2 Chr. 12, 8, wo עבדתי ועבדת וגו׳ als Objekt zu ידע dem hier von דעת abhängigen טוב ורע entspricht; sieh auch zu Ex. 32, 19. Waw fügt in all diesen Fällen etwas hinzu, das mit dem vorher Genannten kontrastiert.

10. ראשים bezeichnet hier nicht schlechtweg Teile, etwa wie unter gewissen Umständen die Teile eines Heeres so genannt werden; sondern, wie Jos. 15, 5. 18, 19 der Teil eines Flusses an seiner Mündung קצה heisst, so wird hier der der Quelle nahe Flussteil ראש genannt. ראש ist also nicht Bezeichnung für die ganze Länge des Armes eines grösseren Flusses.

12. Die Beschreibung des Goldes von Havila durch das bescheidene טוב erklärt sich daraus, dass Havila nach 10, 29 ein jüngerer Bruder des Ophir war. Das Gold aus dem Lande des älteren Bruders war daher, wie bekannt, das allerfeinste, das aus dem Lande des jüngeren nur gut. Diese Angabe macht also der Verfasser in seiner Naivität lediglich auf Grund der Stellung, die der jüngere Bruder dem ältern gegenüber in der hebräischen Antike einnahm.

15. Für לעבדה ולשמרה spricht man, da גן sonst überall masc. ist, wohl besser לעבדוֹ ולשמרוֹ; doch ist speziell dieser Garten, den man später sonderbarer Weise nach dem Himmel verlegte und sich als den Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode dachte, im Rabbinischen feminin; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 7. Dillm. bemerkt hier, dass wohl לעבדה, aber nicht לשמרה im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht sei. Freilich nicht, wenn man שמר hier im Sinne von „bewachen“ oder „bewahren“ fasst, wie dies allgemein geschieht, wohl aber wenn man den Ausdruck in seinem

Zusammenhang richtig versteht. ולשמרה ist = und ihn zu pflegen; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten נצר von der Pflege eines Baumes Pr. 27, 18. Allerdings wird dieses Verbum in den Uebersetzungen auch dort durch „hüten" wiedergegeben, aber gegen alle Logik; sieh zu jener Stelle.

17. מות תמות ist = du wirst sterblich werden, eigentlich du wirst dem Tode verfallen, der aber nicht sofort erfolgen muss. Dillm. verwirft diese Fassung, weil, wie er sagt, ein solcher Gedanke in den Worten nicht liege. Sieh jedoch zu 1 K. 2, 37.

18. עזר כנגדו ist = eine Gehilfin, die ihn vervollständigen, eigentlich die ein Seitenstück zu ihm sein, soll. Der Mann und das Weib ergänzen und vervollständigen einander geschlechtlich und ökonomisch, und darauf ist hier angespielt. Dass dieses Seitenstück ein für den Menschen passendes sein soll, darüber ist hier kein Wort verloren, weil dies sich von selbst versteht. Ueber כנגדו vgl. zu 33, 12.

19. In den anderen semitischen Sprachen ist der Gebrauch von מן zur Bezeichnung des Stoffes sehr häufig und unbeschränkt. Im Hebräischen, aber, wenn man von den zwei korrupten Stellen Ps. 16, 4 und 45, 14 absieht, findet sich diese Präposition so gebraucht nur noch Ex. 39, 1. Hos. 13, 2. Ct. 3, 9, und an allen vier Stellen nur in Verbindung mit einem Verbum des Machens und Bildens. Ohne ein solches Verbum kann im Hebräischen die Beziehung der Sache zum Stoffe gut klassisch nur auf andere Weise, aber nicht durch מן ausgedrückt werden. Selbst in der Sprache der Mischna heisst es z. B. immer nur כוס של זהב, nie כוס מן זהב. Eigentlich gehört das so gebrauchte מן zur Konstruktion des Verbums; doch ist dieses eine subtile Distinktion ohne praktische Wichtigkeit, und für dergleichen dürfte sich aus hundert Lesern wohl kaum einer interessieren. Darum lasse ich diesen Punkt auf sich beruhen. — Subjekt zu לראות ist אדם, nicht JHVH, vgl. Obad. Sforno, und der Sinn des Satzes ist der: damit er — der Mensch — sähe, wie er sie benennen sollte. Namen geben ist so viel wie: als höchste Autorität andern Stellung und Rang anweisen; vgl. zu Ruth 4, 11. Will man aber dieses Geschäft gehörig verrichten, so ist es nötig, das Individuum, dem Stellung und Rang angewiesen werden sollen, in Augenschein zu nehmen. Darum brachte JHVH die Tiere zu Adam, damit er sie betrachte und jedem nach Massgabe seiner Eigenschaften seinen Rang in der Tierwelt anweise. Durch den ehrenvollen Auftrag aber, allen lebenden Wesen ihren

Rang zu bestimmen, wurde dem Menschen selbst die höchste Stellung in der lebenden Natur angewiesen. Nur so gefasst, hat die Sache einen Sinn. Sonst erscheint der ganze Vorgang wie ein Possenspiel. — נפש חיה ist grammatisch nicht unterzubringen. Der Ausdruck scheint eine Glosse zu כל oder לו.

20. Wie gleich erhellen wird, punktiert die Massora hier sehr fein ולאדם ohne Artikel. Denn עזר ist Subjekt des Verbums und die Präposition in לאדם gehört zu dessen Konstruktion. מצא ל heisst sonst für jemanden hinreichen, hier aber soll dadurch das Passen ausgedrückt werden. Unter den vielen lebenden Wesen passte keines als Seitenstück für einen Menschen. Es gab allerlei weibliche Wesen, doch standen die tief unter dem Menschen und waren daher für ihn unpassend.

21. תחתנה ist eine Unform. Sam. hat dafür תחתיה, was aber nur vermeintliche Verbesserung des Vorgefundenen ist. Sprich das Wort תחתנה und beziehe das Suff. auf צלעתיו. Ueber die Form von תחת vgl. תחתם, das viel häufiger ist als תחתיהם, und über die Form des Suff. 42, 36. Ex. 35, 26. Ruth 1, 19 und Hi 39, 2. Sieh auch hier weiter unten zu 41, 21, wo eine ähnliche falsche Punktation nachgewiesen ist. תחתנה ist = unterhalb ihrer. JHVH entnahm die letzte Rippe und füllte die so entstandene Lücke unterhalb der gebliebenen Rippen mit Fleisch aus. Es wäre auch sonderbar, wenn der Verfasser nicht irgendwie angedeutet hätte, welche Rippe entnommen wurde. Auch kann plausibler Weise nur die letzte Rippe gemeint sein. Denn die anderen Rippen sind durch einen zu knappen Fleischraum von einander getrennt, als dass sich die Entziehung einer von ihnen dazwischen und das Treten von Fleisch an ihre Stelle auch nur mit einem Schatten von Plausibilität annehmen liessen. Das Ganze aber hat seinen bestimmten Zweck, wie ihn unser Buch auch an anderen Stellen verfolgt. In sinniger Weise empfiehlt hier die ziemlich späte Sage die Monogamie. Sie lässt das Weib aus der Rippe des Mannes entstehen. Hierdurch wird die Sache wie wenn der Mann, der sich ein Weib nimmt, eine seiner Rippen für sie hergeben muss, und darum soll man sich wohl hüten, mehr als ein Weib zu nehmen; vgl. zu V. 24. 4, 22. 6, 2.

23. Für מעצמי ist unbedingt מֵעֲצָמַי zu lesen. Dies muss sofort einleuchten, wenn man erwägt, dass der Hebräer seine Verwandtschaft sein עצם ובשר nennt, worin beide Nomina im Sing. sind. Danach will Adam hier, nur sagen, dass Eva im Unterschied von

den weiblichen Tieren ihm der Natur und dem Wesen nach verwandt ist. Dass Eva aus seiner Rippe gebildet war, wusste Adam nicht, denn während sie geformt wurde, war er nach V. 21 in tiefem Schlafe gewesen, in dem ihn JHVH gebracht hatte, damit er über die Entstehung des Weibes nichts wüsste. Demgemäss ist der zweite Halbvers mit seinem כי מאיש לקחה זאת spätere Zutat, die auf Missverständnis des Vorherg. beruht. Schon die darin gegebene Etymologie von אשה kennzeichnet diesen Halbvers als spätere Zutat. Denn nur bei Eigennamen wird sonst im A. T. etymologisiert, nicht bei einem Gattungsnamen wie אשה.

24. על כן bezieht sich auf die V. 21 und 22 beschriebene Art und Weise der Entstehung Evas. והיה לבשר אחד ist nicht mit Raši, dem alle Neueren folgen, sexuell zu verstehen, sondern hat ethischen Sinn. Mann und Frau fühlen mit einander, teilen Freud und Leid, empfinden Wohl und Weh gemeinsam, als wären sie eine Person. Es liegt also auch in dieser Bemerkung des Verfassers eine Empfehlung der Monogamie. Denn ein Verhältnis zwischen Mann und Frau wie es hier beschrieben ist kann man sich in polygamischer Ehe nicht denken.

III.

1. אף כי ist = obgleich, vgl. Ps. 23, 4 גם כי. Die Schlange vollendet also ihren Satz nicht, da ihr Eva, wie ein echtes Weib, in's Wort fällt. Nicht nur ist hier der Nachsatz unterblieben, sondern auch der letzte Teil des Vordersatzes. Das Ganze, zu Ende geführt, würde besagen: obgleich Gott gesagt hat, ihr sollt von keinem Baume des Gartens essen oder ihr müsset sterben, so werdet ihr euch dadurch dennoch den Tod nicht zuziehen; vgl. V. 4.

2. מעץ הגן ist in dieser Verbindung = von den anderen Bäumen des Gartens. Das Adjektiv ist nicht ausgedrückt, weil es sich für den Hebräer aus der Gegenüberstellung dieses Ausdrucks mit העץ אשר בתוך הגן im folg. Verse ergibt. Denn bei der Gegenüberstellung von Genus und einer seiner Specien bezeichnet nämlich im Hebräischen ersteres sehr logisch das Genus mit Ausschluss der genannten Species; vgl. 1 Sam. 13, 5 und 2 Chr. 12, 3, wo עָם neben רכב und פרשים alles Kriegsvolk bezeichnet, das nicht zu Wagen oder zu Ross kämpft, also Fussvolk. In gleicher Weise schliesst hier das mit העץ אשר בתוך הגן konstratierende עץ הגן durch den blossen Kontrast den durch erstern Ausdruck näher beschriebenen

Baum aus. Dieses Sprachgesetz kommt im A. T. sehr oft in Anwendung; vgl. zu 1 Sam. 2, 33. 2 Sam. 7, 14. Jes. 44, 11, 59, 17.

5. ידעי טוב ורע ist nähere Bestimmung zu אלהים; mit Bezug auf die Angeredeten müsste es, wie V. 22, לדעת statt ידעי heissen. Der Vergleich mit Gott oder richtiger mit Göttern hinsichtlich der genannten Fähigkeit, die nach unserer Bemerkung zu 2, 9 mit dem geschlechtlichen Bewusstsein identisch ist, erscheint allerdings sonderbar und kann nur auf einer vormonotheistischen mytologischen Vorstellung beruhen, die sich jedoch nicht mehr ermitteln lässt.

6. להשכיל pflegt man zu übersetzen „um durch ihn klug zu werden." Allein eine solche Tugend konnte man dem Baum unmöglich ansehen. השכיל hat hier dieselbe Bedeutung wie הסתכל in der Sprache der Mischna und heissst animo contemplari; vgl. z. B. Chagiga 2, 1. Danach gibt es hier eine feine Klimax: der Baum war gut zum Essen, schön anzusehen, und sein Anblick liess auch eine angenehme ästhetische Empfindung zurück. — Was nun גם betrifft, so kann dieses Wörtchen, da Eva ausser ihrem Gatten sonst niemandem von der Frucht gab, nur ותתן zu ותאכל hinzufügen. Die Partikel ist also hier ein Postpositum, wie talmudisch נמי und englisch „too", die ihr beide sinnverwandt sind. Doch, während die letzteren immer diese Stellung haben, wird גם nur dann nachgestellt, wenn es ein Imperf. consec. hinzufügt, wie hier, oder ein Perf. consec., denen es unmöglich vorangehen kann. Dasselbe gilt auch vom seltneren אף; vgl. zu 20, 6. 29, 30. 31, 15. 32, 21. 50, 18. 1 Sam. 1, 6. 2 Sam. 20, 14 und Jes. 35, 2. — Mit עמה in dieser Stellung lässt sich absolut nichts anfangen. Und von seiner Stellung abgesehen, passt das Wort aus sachlichem Grunde hier überhaupt nicht, da nach der ganzen Darstellung Adam bei der Versuchung nicht zugegen war. Die Schlange ist auch zu schlau, im Beisein des Gatten mit seiner Versuchung an das Weib heranzutreten. עמה scheint mir für ממנו mit auf עץ bezüglichen Suff. verschrieben zu sein.

8. מתהלך bezieht Ibn Esra auf קול und verweist auf Jer. 46, 22. Im hebr. Werke bin ich dieser Fassung gefolgt; jetzt aber scheint mir letztere Stelle, wo Kal und nicht Hithp. von הלך gebraucht ist, keine passende Analogie zu bieten. Besser bezieht man מתהלך auf יהוה אלהים. Ueber den Gebrauch dieses Hithp. sieh zu 5, 22. Das Partizip hat den Artikel nicht, weil es Prädikatsnomen (حال) ist.

Ueber die Konstr. vgl. 1 K. 1, 41 קול הקריה הומה und 1 K. 14, 6 קול רגליה באה. רוח היום heisst wörtlich die tägliche Luft, vgl. 1 Sam. 1, 21 זבח הימים, und ל in לרוח bezeichnet den Zweck der durch מתהלך ausgedrückten Bewegung; vgl. 1 K. 20, 7 שלח ל. מתהלך לרוח היום lässt sich englisch wörtlich wiedergeben: taking a walk for his daily airing. Deutsch kann man dafür höchstens sagen: wie er seinen täglichen Spaziergang machte, um die frische Luft zu geniessen. Die Vorstellung, die sich danach in der Ausdrucksweise ausspricht, ist allerdings kindisch. Aber ein für uns nicht minder unerträglicher Anthropomorphismus ergibt sich auch bei der traditionellen Fassung, wonach JHVH auf seinem Spaziergang nicht frische Luft, sondern Kühlung suchte. Unter diesen Umständen ist unsere Fassung vorzuziehen, weil sie nicht wie jene ein barbarisches oder jedenfalls beispielloses Hebräisch zu Tage fördert; vgl. zu 24, 63.

10. Für ואירא lies וָאֵרָא, was eine einzige Handschrift bei Kenn. auch hat. Das Bewusstsein der Nacktheit kann höchstens Scham erregen, vgl. 2, 15, aber nicht Furcht.

12. נתן in der Bedeutung „geben“ ist mit עם der Person konstruiert undenkbar. Das Verbum heisst hier, wie öfter, hintun, und אשר נתתה עמדי ist = die du mir zur Seite gestellt hast.

14. Ueber ארור מכל, zu den 4, 11 ארור אתה מן האדמה keine Analogie bietet, weil dort מן nicht komparativisch ist, vgl. Deut. 33, 24 ברוך מבנים und Ri. 5, 24 תברך מנשים.

16. Für הרנך lies חרונך = und dein Aerger. Ueber diese Bedeutung vgl. כעס, welches beides heisst, Zorn und Aerger, und sieh zu 30, 2. הרון von הרה ist keine hebräische Nominalform. Dass תשוקה nicht das Verlangen bezeichnet, zeigt der Zusammenhang hier und besonders 4, 7. An beiden Stellen bezeichnet das Nomen offenbar das Verhälnis eines Menschen zu einem andern, der über ihn herrscht. Ein solches Verhältnis aber ist bei weitem nicht identisch mit Verlangen. Wie sollte auch der Ausdruck zur Bedeutung „Verlangen“ kommen. Mit شاق darf תשוקה lautgesetzlich nicht kombiniert werden, und die Behauptung Buhls, dass es als „Trieb“ auch von ساق treiben, sich ableiten lässt, zeugt mehr von Nationalgefühl als von allgemeinem Sprachgefühl. (Jeder Exeget läuft Gefahr, von dem Geiste der eigenen Muttersprache irre geführt zu werden. Für die Deutschen aber hat sich diese Gefahr in neuerer Zeit mit ihrem Nationalgefühl ungemein gesteigert.) Denn, wenn im Deutschen in einem lebenden Wesen das, wodurch es sich zu etwas gedrängt fühlt, durch „Trieb“ bezeichnet wird,

so folgt daraus keineswegs, dass auch in einer andern, der deutschen nicht im Entferntesten verwandten Sprache das Aequivalent von „Trieb“ in demselben Sinne von einem Verbum des Treibens abgeleitet werden kann. Ball liest nach LXX תשובתך, das er englisch „thy deference“ wiedergibt, ohne jedoch diese Bedeutung des Nomens zu begründen. Am sichersten kombiniert man תשוקה mit ساق, doch nicht in der Annahme, dass dem Nomen der Begriff „treiben“ zu Grunde liegt. ساق II. heisst seine Sache dem Belieben eines anderen überlassen, sie ihm anheim geben, von welchem Begriffe auch die Bedeutung von سوقة Untertanenschaft in konkretem Sinne ausgeht. Danach kann תשוקה, eine Nominalbildung, die beim Verbum dem Hithp. entspricht, sehr gut Ergebenheit bedeuten. Dies passt hier und 4, 7 vortrefflich; vgl. zu 41, 40 und sieh zu Ct. 7, 11. Darin soll der Aerger des Weibes bestehen, dass sie sich den Leiden der Schwangerschaft und den Geburtswehen nicht entziehen kann, weil sie sich der Umarmung des sie beherrschenden Mannes nollens vollens hingeben muss.

17. עבור in בעבורך hat mit dem gleichlautenden Nomen Jos. 5, 11 nichts gemein, höchst wahrscheinlich auch die Abstammung nicht, sondern heisst Anbetracht; vgl. zu 23, 16. Seiner Bedeutung gemäss kommt das Nomen nur mit ב vor, wie auch sein deutsches Aequivalent meist, wo nicht ausschliesslich „in“ vor sich hat. Dass בעבור sowohl vom Zwecke als auch vom Bewegegrund gebraucht wird — eine Erscheinung, die uns auch bei למען begegnet — rührt daher, dass für die Semiten Zweck und Beweggrund von einander nicht streng getrennt sind. Im Arabischen z. B. führen beide denselben Namen مفعول له und werden auch beide in derselben Weise ausgedrückt.

18. Hier fragt schon Raši mit Bezug auf den zweiten Halbvers ומה קללה היא זו und verweist auf 1, 29, wonach dem Menschen auch vor seinem Falle nichts anderes zur Nahrung gegeben wurde als was hier als Fluch genannt wird. Die Art und Weise aber, wie der gelehrte Rabbi die Schwierigkeit zu beseitigen sucht, ist nicht befriedigend. Der Text ist hier verderbt. Es ist ואכלו für ואכלת zu lesen und קוץ ודרדר als Subjekt des Verbums zu fassen. Dornen und Disteln sollen fortan das essbare Kraut im Felde überwuchern — wörtlich auffressen — und dem Menschen nichts oder nur sehr wenig zur Nahrung lassen.

19. בזעת אפיך pflegt man zu übersetzen „im Schweisse deines Angesichts“. Das ist jedoch keineswegs eine genaue und korrekte Wiedergabe des hebr. Ausdrucks. Die hebr. Präposition heisst in dieser Verbindung „um“ und bezeichnet den sauren Schweiss als den Preis, den der Mensch soll zahlen müssen, um Brot essen zu dürfen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Thr. 5, 4a und sieh K. zu Ps. 80, 6. Etwas kühner ist ב so gebraucht Jos. 6, 26. — Das erste כי heisst wie; vgl. Jes. 44, 3 und 62, 5, wo das Wörtchen keinen andern Sinn zulässt. Dieses כי hat mit der gleichlautenden vieldeutigen Konjunktion nichts zu tun, sondern ist ein aus der Präposition כ zum selbständigen Worte entwickeltes Adverb und findet sich im Talmud, wo es bald dem biblischen כאשר, bald dem poetischen כמו entspricht, sehr oft. Wie im Talmud wird dieses כי auch im A. T. nur dann gebraucht, wenn das blosse כ gar nicht oder doch nicht gut angeht, wie hier vor מן und an den obengenannten Jesajastellen vor dem Imperfektum.

20. Die hier vom Verfasser gegebene etymologische Erklärung von חוה ist, wie alle im A. T. gegebenen Etymologien von Eigennamen, unzureichend. Dass die Benennung des Weibes nicht früher, etwa gleich nach 2, 24, sondern erst hier erfolgt, zeigt deutlich, dass der Name mit dem Sündenfall zusammenhängt. Darum wird Rabbi Acha wohl Recht haben, der חוה mit dem aram. ܚܘܝܐ Schlange kombiniert, indem er, Eva apostrophierend, sagt חויא חויך ואת חויא דאדם die Schlange war dir eine Schlange, du aber wurdest Adams Schlange; sieh Midrasch rabba Gen. Par. 22.

21. כתנות עור kann hier nicht Röcke aus Fell bezeichnen. Denn vor der Erlaubnis des Fleischgenusses, die erst nach der Sintflut erteilt wird, vgl. 9, 3, konnte auch kein Tier getötet werden, um dem Menschen Bekleidung zu liefern. Ausserdem liegt es im Geiste der biblischen Sage, dass Kain der erste sein muss, der ein lebendes Wesen tötet. Auch hier hat ein alter Rabbi das Richtige getroffen. Rabbi Jitzchak in Midr. rabba Gen. Par. 20 gegen Ende erklärt unsern Ausdruck durch שהן דבוקים לעור Gewänder, die sich dem Körper anschmiegen, d. i., knapp anliegende Gewänder. Solche Gewänder waren für die ersten Menschen passend. Denn wer viel im Freien sich bewegt und durch allerlei Gebüsch gehen muss, für den ist lose Bekleidung nicht nur unbequem, sondern auch gefährlich.

23. Hier lässt sich der überlieferte Text nur mühsam und auf Umwegen erklären. Jedenfalls aber liegt der Schwerpunkt im zweiten

Halbvers in dem Relativsatz, nicht in dem unmittelbar Vorherg. Denn den Boden bestellen musste der Mensch nach 2, 15 auch im Garten Eden. Aber dort war die Sache ungleich leichter. Denn Gartenboden ist besser und reicher als gewöhnlicher Boden, und der Boden des Eden war selbstverständlich der allerbeste. Die Bearbeitung eines guten Bodens aber ist viel leichter als eines gewöhnlichen oder gar schlechten. Daher hier der auf ארמה bezügliche Relativsatz אשר לקח משם. In diesem Relativsatz wird nicht auf die Erschaffung des Menschen aus dem Staube angespielt, denn bei einer solchen Anspielung müsste es wie v. 19 ממנה statt משם heissen. אשר לקח משם kann nur heissen daher du gebracht wurdest. In dem Relativsatz wird also der Boden, den der Mensch jetzt bearbeiten soll, als solcher beschrieben, von dem er nach dem Garten Eden gebracht worden war; vgl. 2, 15. Der Boden der Gegend, von der der Mensch nach dem Paradiese kam, konnte sich natürlich mit diesem an Güte nicht vergleichen. Diesen ungleich schlechtern Boden ausserhalb des Eden sollte der Mensch nunmehr bestellen und, statt der leichten, schwere, sauere Arbeit haben.

So liesse sich der überlieferte Text zur Not erklären. Aber höchst wahrscheinlich ist לעבר אל für לעבר את zu lesen. Bei der hier vorgeschlagenen Lesart behält der Relativsatz den oben angegebenen Sinn, der allein für alle Fälle möglich ist, und das Ganze ist = dass er hinüberginge in die Gegend, daher er gebracht worden war.

Was gegen die Richtigkeit des massoretischen Textes hier spricht, ist hauptsächlich, dass JHVH danach zu viel Interesse für die Zukunft Adams zeigt. Ein so starkes Interesse seitens JHVHes wäre im Widerspruch mit dem Umstand, dass er nach dem Sündenfall Adams allen Verkehr mit ihm abbricht.

IV.

1. Hier eignet sich Gunkel einen von Budde geschossenen Bock stillschweigend an, indem er behauptet, dass ידע besonders von dem ersten Beischlaf gebraucht wird. Tatsächlich kann der erste eheliche Beischlaf, wie weiter unten zu 6, 4 gezeigt werden soll, sonst nur durch בוא אל ausgedrückt werden. Hier aber ist ידע dafür gebraucht, weil es der Verfasser nicht nötig fand, die Ehelichkeit der ersten Umarmung des dazumal einzigen Menschenpaars zu betonen, da in diesem Falle der Beischlaf unmöglich ehebrecherisch sein konnte.

Den zweiten Halbvers verstehen alle Erklärer, so wohl die alten als die neuern und neuesten, unter איש Kain, aber gegen den Sprachgebrauch. Denn, wenn auch der drei Monate alte Moses Ex. 2, 6 נער genannt wird, so kann doch hier das neugeborene Kind unmöglich durch איש bezeichnet sein. איש heisst immer eine ausgewachsene Person; vgl. den häufigen talmudischen Grundsatz איש להוציא את הקטן der Ausdruck איש schliesst das Kind aus. Auch passt קניתי nicht, wenn unter איש Kain zu verstehen ist. Denn im A. T. gehören die Kinder dem Manne, nicht dem Weibe; vgl. Ex. 21, 22. Deut. 22, 29. Mit איש kann nur Adam gemeint sein. Eva sagt nicht אישי, weil unter איש doch kein anderer Mann verstanden werden kann als Adam, der damals einzige Mann. קנה heisst in dieser Verbindung wiedergewinnen; vgl. den Gebrauch von בנה Ps. 122, 3 im Sinne von „wiedererbauen". Endlich ist אִתִּי für את zu lesen. Jod ist wegen des folg. weggefallen. Die fraglichen Worte bilden danach zwei kurze Sätze. Der erste Satz, in dem das Perf. eine mit Gewissheit zu erwartende Handlung bezeichnet, heisst: ich werde meinen Mann wiedergewinnen, und der zweite ist = mit mir ist JHVH. Eva hatte sich durch ihren Fehltritt JHVHes Zorn zugezogen und zugleich die Gunst ihres Gatten, den sie mit ins Verderben gezogen, verscherzt. In der Geburt ihres ersten Sohnes sah sie nun nicht nur ein freudiges Ereignis, das ihr das Herz des Gatten wiedergewinnen würde, sondern auch ein Zeichen, dass ihr JHVH die Sünde vergeben habe und nunmehr mit ihr sei. Gunkel, der hier „tiefer in den Text eingreifen zu müssen" glaubt, liest אִתְאַוָּה für את יהוה, fasst den Ausdruck als Relativsatz und erhält so den Sinn: einen Sohn habe ich erlangt, den ich mir wünschte. Diese Fassung verrät aber eine bedauerliche Unvertrautheit mit dem Sprachgebrauch. Denn Hithp (nicht Piel) von אוה bezeichnet immer nur einen ungeziemenden, extravaganten oder verderblichen Wunsch. Mithin kann das natürliche und legitime Verlangen eines Weibes nach einem Kinde durch dieses Hithp. nicht ausgedrückt werden.

2. Abel kommt hier zuerst, weil er im vorherg. der Letztgenannte ist. Dasselbe Prinzip ist auch v. 3—4a und v. 4b—5 befolgt; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 6, 26. Ueber den Grund, warum der ältere Bruder Ackerbauer und der jüngere Schafhirt wird, sieh zu v. 5 und die Schlussbemerkung zu v. 11.

3. קץ bezeichnet nie und קצה nur äusserst selten das Ende einer Sache im Gegensatz zu ihrem Anfang. Gut klassisch wird

dieses sowohl als jenes nur im Gegensatz zur Fortsetzung, resp. Fortdauer einer Sache gebraucht. Von einander unterscheiden sich diese beiden Nomina ihrer Bedeutung nach vielfach. So kann z. B. eine Sache mehr als ein קצה haben, vgl. 47, 21. Ex. 26, 28. Deut. 4, 32, aber nur ein einziges קץ. Was ich jedoch hier besonders betonen will, ist dies: קצה heisst Endteil, קץ dagegen Endpunkt. Daher ist z. B. מקצה שלשת ימים so viel wie am dritten Tage, מקץ שלשת ימים aber kann nur heissen am vierten Tage. Daraus erklärt es sich, warum bei unbestimmten Zeitangaben nur קץ, nicht קצה gebraucht wird. Hierher gehören die Ausdrücke ימים, לימים ימים, ימים רבים, עתים und שנים; vgl. 2. Sam. 14, 26. 1 K. 17, 7. Jer. 13, 6. Dan. 11, 6. 13. 12, 13. Neh. 13, 6 und 2. Chr. 18, 2. Ueber ימים = eine Zeitlang vgl. in der Sprache der Mischna נזיר ימים als Gegensatz zu נזיר עולם. Mekhilta zu Ex. 15, 1.

4. Die Punktation von ומבכרות erscheint mir sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich steckt in dem Worte ein Subst. fem., dessen Pl. neutrisch gebraucht ist. Jedenfalls aber bezeichnet das Nomen hier nicht erstgeborene, sondern vorzügliche Tiere, denn die Opferung erstgeborener Tiere würde der Tendenz unserer Darstellung nicht entsprechen; vgl. die Schlussbemerkung zu v. 11. Aber die Bezeichnung des hier dargebrachten Opfers als מנחה wie auch die Wahl des darauf bezüglichen Verbums zeigt, dass in diesem Falle überhaupt keine Tiere geopfert wurden. Es ist auch nicht gut möglich, dass Tiere geopfert wurden, ehe der Mensch die Erlaubnis erhielt, für sich selbst ein Tier zu schlachten; vgl. zu 3, 21. מבכרות צאנו kann daher nur heissen „von den Erzeugnissen seiner vorzüglichsten Schafe; vgl. zu Deut. 15, 14. Diesem Ausdruck ist zur Erklärung hinzugefügt וּמֵחֶלְבֵהֶן, wie für וּמֵחֲלָבָהֶן zu sprechen ist, = und zwar von ihren Milchprodukten.— שעה kann nicht heissen schauen, sehen. Hätte das Verbum diese Bedeutung, so müsste es, wie הביט, auch mit dem Acc. vorkommen, was aber nicht der Fall ist. Man hat auch שעה mit سعى kombiniert, aber diese Kombination scheitert daran, dass das hebr. Verbum, welches letzterem entspricht, מעה gesprochen und geschrieben wurde; vgl. K. zu Ps. 55, 9. שעה ist etymologisch mit dem aram. ܫܥܬܐ Zeit verwandt. (Im Arab. ist ساعة Fremdwort.) Der Begriff dieses Nomens liegt im Syr. dem Ethpe., welches spielen, sich die Zeit vertreiben heisst, zu Grunde. Das hebr. Verbum, mit ב konstruiert, heisst mit etwas die Zeit zubringen, vgl. Ex. 5, 9. Ps. 119, 17; mit אל oder על dagegen bezeichnet es das Verweilen bei einer Person oder Sache,

das Richten der Aufmerksamkeit auf sie; mit מן endlich drückt es das Gegenteil davon aus.

5. Warum JHVH dem Kain und seinem Opfer keine Aufmerksamkeit schenkte, wird uns nicht gesagt; ebenso wenig erfahren wir, wie sich der Mangel an Aufmerksamkeit seitens JHVHs kundgab. Beides ergibt sich aus dem Zusammenhang. Das Wie lässt sich leicht erraten. Im Falle Abels erfolgte auf das dargebrachte Opfer der erwartete Segen JHVHs, bei Kain aber blieb der Segen aus, und dies bewies, wie sich JHVH zu den beiden und ihren Opfern verhielt. Das Warum kann sich jedoch nur aus dem vorherg. erklären. Vorher ist aber über die beiden nichts gesagt, als dass Kain Ackerbauer und Abel Schafhirt wurde. Folglich kann sich das Verhalten JHVHs zu den beiden Brüdern nur durch die Wahl ihres bezüglichen Berufes erklären. JHVH zog den Schafhirten dem Ackerbauer vor. Und dieses Verfahren JHVHs kann nicht wunder nehmen, wenn man erwägt, dass die Sage in einem Volke entstanden ist, das ursprünglich dem Nomadenleben ergeben war. Gab es doch in Israel noch zur Zeit des Propheten Jeremia eine zahlreiche Sippenschaft, die grundsätzlich keinen Ackerbau trieb, sondern, so weit sie es tun konnte, ohne sich von der Gemeinde vollständig zu trennen, die alte nomadische Lebensweise vorzog; vgl. Jer. 35, 7.

7. Hier muss die Erklärung, wenn sie logisch richtig sein soll, von der legitimen Voraussetzung ausgehen, dass diese Ansprache JHVHs an Kain mit der Zurückweisung seines Opfers zusammenhängt und darauf Bezug nimmt. Dann aber kann שאת nicht heissen „Vergeben der Sünde“ oder „Erheben des Antlitzes zu Gott“, sondern einfach ertragen, die erlittene Zurücksetzung ertragen, und תיטיב ist mit diesem Inf. adverbiell zu verbinden. Ueber die Konstruktion vgl. Jes. 23, 16. Ps. 33, 3. Pr. 30, 29. In dem zwiefachen Bedingungssatz ist die erste Apodosis als selbstverständlich ausgelassen, wie dies im Arab. sehr oft geschieht, und wovon auch das A. T. Ex. 32, 32 ein Beispiel bietet. Zum zweiten תיטיב ist natürlich שאת aus dem vorherg. zu ergänzen und der Gesamtausdruck wie im ersten Satze zu fassen. Für לפתח aber ist לְפֶתַח und für das ungrammatische חטאת רבץ mit anderer Wortabteilung חֵטְא הָרֹבֵץ zu lesen. פתח ist im st. contr. und heisst Gelegenheit, namentlich die erste Gelegenheit; vgl. Hos. 2, 17 פתח תקוה und besonders in der Sprache der Mischna פתח תשובה Gelegenheit zur Busse. תשוקתו endlich ist nach der Bemerkung zu

3, 16 zu verstehen und das Suff. darin wie auch בו auf Abel zu beziehen. Der zweite Halbvers weist auf einen Umstand hin, der, falls Kain seine Zurücksetzung nicht gleichmütig ertragen sollte, für ihn von ethischer Gefahr sein kann, auf den Umstand nämlich, dass Kain der Erstgeborene, und dass daher Abel ihm untergeordnet, ja unterworfen ist. Fasst man nun alles dies zusammen, so ergibt sich der Sinn des Ganzen wie folgt: wahrlich, wenn du dies gleichmütig — wörtlich gut — erträgst, dann ist es recht; wonicht unterliegst du bei der ersten Gelegenheit zur Sünde, zumal er dir untergeordnet ist und du über ihn herrschest. Ueber רבץ vgl. Ex. 23, 5, wo dieses Verbum vom Vieh gebraucht ist, das unter seiner Last zusammenbricht. Bei der traditionellen Erklärung, wonach רבץ sich auf die Sünde bezieht, wird dieses Verbum im Sinne von „lauern" gefasst, was es aber nicht heissen kann. Auch lauert die Sünde nicht, sie lockt nur.

8. Da ויאמר ohne folg. Rede keinen Sinn gibt, ergänzen manche der alten Versionen unmittelbar nach dem ersten Satze die Worte נלכה השדה, deren Wegfall sie vermuteten, und die meisten der Neuern folgen ihnen. Aber die Zutat der alten Dolmetscher beruht, wie gleich erhellen wird, auf Missverständnis von בשדה im zweiten Halbvers. Hier ist nichts ausgefallen, aber für ויאמר ist וימר zu lesen. Was בשדה anbelangt, so muss jedem einleuchten, dass dieser Ausdruck in Verbindung mit einer Begebenheit der Urzeit, wo alles lauter Feld war, nicht wörtlich zu verstehen ist. שדה als Gegensatz zu עיר bezeichnet einen entlegenen Ort, wo kein Verkehr ist, dann überhaupt Umstände, unter denen das Schreien um Hilfe nicht nützt, da es nicht leicht jemand hört; vgl. Deut. 22, 25—27. Danach ist בהיותם בשדה hier = als sie ganz allein waren, in Abwesenheit der Eltern. Die alten aber fassten שדה wörtlich im Sinne von Feld und glaubten daher, in den ersten Halbvers eine Rede Kains einschalten zu müssen, worin er den Bruder auffordert, mit ihm ins Feld zu gehen. — Die Voraussagung JHVHs ging also in Erfüllung. Ja, Kain wartete nicht einmal auf die Gelegenheit zur Sünde; er schuf sie selber und beschleunigte sie.

9. אֵי kommt im ganzen A. T. nur noch Deut. 32, 37 und 1 Sam. 26, 16 vor, an welchen beiden Stellen es Schreibfehler ist. Sonst lautet das Fragwort immer אַיֵּה, und so ist auch hier zu lesen. He ist wegen des folg. irrtümlich weggefallen.

11. Mit der einzigen Ausnahme von Num. 16, 32, wo aber, wie dort nachgewiesen werden soll, der Text nicht richtig ist, heisst

פתח פ׳ פיו stets nur den Mund auftun, um zu reden. Dagegen bezeichnet פצה פ׳ פיו das Aufsperren des Mundes, um etwas zu verschlingen, buchstäblich oder bildlich, aber nicht als Gebärde des Hohnes wie die Wörterbücher angeben. Letzterer Ausdruck bezeichnet also einen rein tierischen Akt. Darum kann פצה פ׳ פיו auch unüberlegtes oder unvernünftiges Reden ausdrücken; sieh Ri. 11, 35. 36 wie auch K. zu Ps. 66, 14 und vgl. Hi. 33, 16 gegen Hi. 33, 2.

Fragt man nun, welchen Zweck haben in der Darstellung dieser Mord und die Verfluchung des Mörders? so kann die Antwort, in Anbetracht, dass der Mörder ein Erstgeborener ist, nur also lauten: denselben Zweck wie die Verwerfung Ismaels, Esaus, Rubens und Manasses. In allen diesen Fällen ist es der Erstgeborene, der verworfen wird. Der Grund hierfür ist der. Von alters her herrschte in Israel der Glaube, dass die Erstgeborenen JHVH wohlgefällige Opfer sind; vgl. 2 K. 3, 27. Ez. 20, 26. Micha 6, 7. Um diesem verderblichen Glauben entgegenzuwirken, griff man später in die Sage ein und liess teils JHVH selbst, teils mit dessen Zustimmung jeden der patriarchalischen Erstgeborenen verwerfen und den jüngeren Bruder vorziehen. Doch ist das Hineintragen dieses Zuges in die Sage von den ersten Menschen äusserst spät.

12. כחה ist = ihre volle Leistung, ihr Möglichstes. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. Sifrâ zu Lev. 19, 18 עד היכן כחה של נקמה wie weit geht das Rachegefühl, das durch נקם bezeichnet wird? Auch in der Schulsprache des Talmud bezeichnet כח in der häufigen Wendung להודיעך כחו דרבי פ׳ den Punkt, bis zu welchem ein Gesetzeslehrer in seiner Ansicht geht.

13. In גדול מנשוא und dergleichen Uerbindungen entspricht die Präposition dem من البيان der Araber. Dasselbe gilt eigentlich auch von מן comparationis. Unser Ausdruck heisst danach wörtlich gross hinsichtlich des Ertragens, daher zu gross fürs Ertragen oder zu gross, um zu ertragen.

14. An מעל פני האדמה nimmt, so viel ich weiss, keiner der Erklärer irgend welchen Anstoss. Und doch ist der Ausdruck in dieser Verbindung unerklärlich, da wer unstät sein und herumschweifen muss, noch lange nicht von der Oberfläche der Erde verjagt ist. Tuch spricht ohne weiteres so, als ob der fragliche Ausdruck „aus dem Lande“ bedeutete. Dies ist aber nicht nur lächerlich, sondern heisst geradezn den Leser Sand in die Augen

streuen. Für פני hatte der Text hier ursprünglich פרי. פרי האדמה bezeichnet metonymisch den Ackerbau, durch den man dem Boden eine Ernte abgewinnt; vgl. zu Jes. 4, 2. על aber bezeichnet bei dem Verbum חיה nicht nur die Nahrungsmittel, wovon man lebt, sondern auch das Metier, von dem man sich ernährt; vgl. 27, 40. Im Arab. wird das stamm- und sinnverwandte على auch ohne Verbum des Lebens von dem Zustand gebraucht, in dem sich jemand in Bezug auf irgend etwas, auch in Bezug auf Gewerbe, befindet. Danach ist jemanden מעל פרי האדמה wegtreiben so viel wie: ihm den Erwerb durch Ackerbau und Erzielung einer Ernte abschneiden. Und das hat JHVH im Falle Kains faktisch getan, indem er ihm nicht nur die Aussicht auf eine lohnende Ernte benahm, sondern ihn auch zum beständigen Wandern verdammte. Der Sinn des fraglichen Satzes ist also der: du hast mir nun die Möglichkeit, mich von den Ernten des Bodens zu ernähren, genommen: Ueber die Konstr. von גרש mit מעל der Sache vgl. 2 K. 10, 31. 15, 18 und öfter סור מעל.

Den Ausdruck מפניך אסתר findet Dillm. zwar anstössig, doch kommt ihm seine Theologie zu Hilfe und gibt ihm eine Erklärung ein, wonach diesem Ausdrucke die auch v. 16 wiederkehrende Vorstellung, dass Gott im Gottesgarten, im Eden, dem ersten Heiligtum der Welt, gegenwärtig sei, zu Grunde liegt. Ein solches Heiligtum, heisst es bei Dillm. weiter, ist aber nach dem Glauben und Brauch des Altertums ein Ort des Schutzes und der Sicherheit vor dem Rächer. So der Theologe, der öfter solch unerquickliches Geköch auftischt. Wir aber finden nicht, dass Eden irgendwo in diesem Buche ein Gottesgarten genannt wird. Ausserdem findet ja diese Unterredung zwischen JHVH und Kain gar nicht im Eden statt, da schon Adam vor dessen Geburt vom Garten vertrieben worden war und ihn seitdem nicht wieder betreten durfte. Der fragl. Ausdruck kommt nur noch Hi. 13, 20 vor, wo sich dessen Sinn glücklicherweise aus dem Zusammenhang klar und deutlich ergibt. Dort bedingt sich der Held von Gott zweierlei aus, dessen Gewährung ihm alle Furcht benehmen würde, und fügt darauf hinzu אז מפניך לא אסתר was offenbar nur heissen kann „dann will ich vor dir die Waffen nicht strecken", eigentlich mich vor dir nicht verkriechen. Und dies passt, mutatis mutandis, auch hier vortrefflich. ומפניך אסתר heisst also und ich muss vor dir ducken, muss mich deinem Urteil fügen. Danach entspringt die Furcht Kains nicht dem Bewusstsein, dass er von nun an des göttlichen

Schutzes beraubt sein wird, sondern dem Bewusstsein der Heimatlosigkeit. Ein festes Heim gewährt Schutz. Der Heimatlose, der Vagabund ist von jeher verhasst und läuft überall Gefahr, verkannt und verdächtigt zu werden. Im Altertum wurde mit dem Strolch gewiss auf den geringsten Verdacht hin kurzer Prozess gemacht, wobei es nicht darauf ankam, wie man sich seiner entledigte.

15. Bei לכן scheinen die meisten der alten Versionen hier und an mehreren anderen Stellen an eine Zusammensetzung von לא und כן gedacht zu haben, doch genügt dafür überall die adversative Bedeutung des arab. لكن. An dieser Stelle ist die Ausdrucksweise offenbar elliptisch. Kain hatte die Furcht ausgesprochen, dass ihn der erste, der ihn anträfe, töten würde. Hierauf erwiedert JHVH: dennoch, u. s. w., das heisst, verdient hättest du das wohl, aber es soll dennoch nicht geschehen. שבעתים kann als Dual nicht siebenfach bedeuten. Der Ausdruck bezeichnet sieben Einer und sieben Zehner, also siebenundsiebzig; vgl. den Parallelismus in V. 24. Matth. 18, 22 beruht wohl ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ auf Missverständnis dieses häufigen hebräischen Zahlwortes, zeigt aber bei alle dem, dass die Alten in denselben die Bezeichnnng eines gewissen Verhältnisses zwischen den Zahlen sieben und siebzig erblickten. Ueber den Dual des Wortes vgl. den arab. Ausdruck البصيتان zur Bezeichnung der beiden Städte Basra und Kufa.

17. Hier setzt eine andere Quelle ein, die von der Verdammung Kains zur beständigen Wanderung nichts weiss; denn wer zur Heimatlosigkeit verdammt ist, kann nicht eine Stadt erbauen.

18. In ויולד ist die Handlung selbst Subjekt, und die passive Form des Verbums ändert die grammatische Beziehung des Objekts nicht; daher את עירד im Acc. Diese sehr häufige Konstruktion ist jedoch folgenden Beschränkungen unterworfen. Das Verbum muss dabei immer in der dritten Person masc. Sing. dem Objekte vorangehen und der Objektacc., wenn das Objekt nicht ein Pron. relat. ist, durch את bezeichnet werden. — Für מחויאל und מחייאל hatte der Text ursprünglich wohl מחויאל, da weder מחו noch מחי sonst bei zusammengesetzten Eigennamen vorkommt. מחידא Esra 2, 52 und Neh. 7, 54 gehört nicht hierher, weil es vom Stamme חוד oder חיד kommt und keine Zusammensetzung ist.

22. Für כל ist כלי zu lesen und חרש, welches durch Dittographie aus נחשת enstanden ist, zu streichen. Ueber die Verbindung כלי נחשת וברזל vgl. Jos. 6, 19, 24. Was die Sache anbelangt, so leuchtet

auch hier eine Empfehlung der Monogamie durch. Ada, die sowohl V. 19 als V. 23 erstgenannte und darum die erste und monogamisch legitime Frau Lemechs, gebiert ihm zwei Söhne, von denen der eine der Schafzucht, der andere der Musik sich widmet. Beide verfolgen also friedliche und gemeinnützige Beschäftigungen. Dagegen bringt Zilla, die zweite und vom Standpunkt der Monogamie illegitime Frau Lemechs, einen Sohn zur Welt, der die Mordwaffe erfindet und dem verderblichen Kriege Vorschub leistet. Natürlich kann im A. T. eine Empfehlung der Monogamie, nur aus einer sehr späten Zeit herrühren.

25. Das erste כי, das von einem Verbum des Sagens nicht abhängt, muss so viel sein wie: das heisst; vgl. Jes. 5, 7, wo dieses Wörtchen die Erklärung einer vorherg. bildlichen Rede einleitet, und sieh zu Num. 11, 16. Was das zweite כי betrifft, so gehört dies zu תחת, womit es sich zum konjunktionalen Ausdruck תחת כי = weil verbindet. Des Nachdrucks halber ist aber הבל hinter כי gesetzt, wodurch die Zurückbeziehung durch ein Suff. am Verbum nötig wurde, vgl. Hag. 1, 9 יען ביתי אשר הוא für יען אשר ביתי. Das Verfahren hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Konstr. 1, 4. Sieh auch zu Deut. 31, 29.

26. Hier pflegt man den zweiten Halbvers zu übersetzen: damals fing man an, den Namen JHVHs anzurufen. Diese Fassung scheitert aber daran, dass JHVH von der Verurteilung Kains an bis Noah den Verkehr mit den Menschen ganz abbricht, was sicherlich nicht geschehen sein würde, wenn die Menschen inzwischen irgendwie eine besondere Frömmigkeit bekundet hätten. Die Art und Weise, wie sich unser Satz an das Vorhergehende anknüpft, kennzeichnet ihn als tendenziös. Die Tendenz ergibt sich aus dem Zusammenhang. Bis hierher und im folg. Abschnitt, wie auch in Kap. 11 ist von den sämtlichen Eigennamen keiner mit irgend welchem der Bestandteile des Tetragrammatons, als da sind יְ, יוֹ, יְהוֹ, יָה und יָהוּ, zusammengesetzt. Angesichts dieser Tatsache kann der fragliche Satz nur heissen: damals galt es für Profanation, bei Benennungen den Namen JHVHs in Anwendung zu bringen. Selbstverständlich kann eine solche Bemerkung nur sehr spät sein. Die Notiz rührt offenbar von einer Zeit her, wo man sich bereits scheute, das Tetragrammaton auszusprechen, was übrigens viel früher geschah als man anzunehmen pflegt. Die Bemerkung richtet sich gegen die später immer mehr sich verbreitende Sitte, den einen oder den anderen der Bestandteile des unaussprechlichen

Gottesnamens mit Personennamen zu verquicken, in denen er notwendiger Weise ausgesprochen wurde. Die Gelegenheit zu einer solchen Bemerkung bot sich ganz besonders an dieser Stelle, wo sich יהוה mit אנוש = Mensch in Kontrast bringen liess. — Ueber החל vgl. den Gebrauch von Hiph. dieses Verbums Num. 30, 3. Ez. 39, 7, und über לקרא בשם Jes. 44, 5. Uebrigens ist es mehr als zweifelhaft, ob die Redensart קרא בשם יהוה an irgend einer Stelle des A. T. „JHVHs Namen anrufen" bedeutet; sieh zu 12, 8 und 13, 4. Diejenigen der Neuern, die אז in זה umändern und dies auf das vorherg. אנוש beziehen, sind über den Unterschied zwischen זה und הוא nicht genügend unterrichtet; vgl. zu Ri. 5, 5.

V.

2. Dass hier die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers auf Klassizität keinen Anspruch machen kann, ist schon in der Schlussbemerkung zu 1, 5 gesagt worden.

5. Streiche den Relativsatz אשר חי, der nur hier, aber bei keinem der im folg. Aufgezählten sich findet, während sonst alles andere mit nötiger Abänderung bei jedem einen von ihnen wiederholt ist. Der Satz ist eine Glosse zu כל ימי, die für alle Fälle in unserem Stücke, in denen dieser Ausdruck vorkommt, dienen will.

22. Nach den Wörterbüchern ist Hithp. von הלך dasselbe wie Kal, nur mit dem Nebenbegriff: für sich. Das ist jedoch nicht wahr. Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Formen oder Konjugationen, wie man sie mit Unrecht nennt, und der ist ähnlich wie der zwischen עוף und עופף; vgl. zu 1, 20. Während man nämlich bei Kal von הלך an das Ziel der Bewegung denkt, kommt bei seinem Piel und Hithp. nur der blosse Begriff der Bewegung in Betracht. Daher kann bei dem Verbum in diesen Formen höchstens das Wo angegeben werden. Ein Woher oder Wohin ist da nicht denkbar. Der Inf. constr. הֲלֹךְ und das Imperf. Kal mit beibehaltenen ה, gesprochen יְהַלֵּךְ oder יַהֲלֹךְ, wenn letzters richtig überliefert ist, schliessen sich der Bedeutung nach meistens an Piel und Hithp. an. Was nun besonders Hithp. von הלך betrifft, so wird dies auch idiomatisch gebraucht. Wie nämlich das Leben im Sinne von Wandel substantivisch durch דרך bezeichnet wird, so heisst auch התהלך wandeln, d. i. ein Leben führen, aber immer nur bei Angabe der Art und Weise des Lebens, das man führt. In einzelnen Wendungen hat auch Piel von הלך diese idiomatische Bedeutung, doch wird Hithp. allgemeiner so gebraucht. Daher der

Ausdruck התהלך את האלהים mit Gott wandeln, d. i. ein gottgefälliges Leben führen; vgl. 6, 9. Hier aber hat die Redensart keine religiöse Bedeutung, weil wir sonst an dieser Stelle etwas Näheres über die Beziehungen zwischen Gott und Henoch, von dem sie gebraucht ist, erfahren müssten. In der poetischen Sprache ist „bevor Gott wandeln“ so viel wie: leben, auf der Erde, im Bereiche Gottes, exitieren, im Gegensatz zu der schattenhaften Existenz im Scheol, wo man zu JHVH in keinen Beziehungen steht und seinem Walten vollends entrückt ist; vgl. K. zu Ps. 56, 14 und 116, 9. Die Urquellen der Erzählungen des Pentateuchs aber waren alle Dichtungen. Die Auszüge daraus im Pentateuch sind mit nur sehr wenigen Ausnahmen, wie z. B. die drei Disticha oben 4, 23. 24, der Form und dem Stile nach umgeändert und in die Sprache der Prosa übertragen worden. Doch ist, wie gelegentlich an mehreren Stellen gezeigt werden soll, hie und da ein poetischer Ausdruck aus Versehen oder zur Abwechslung beibehalten. So kommt es auch, dass hier der erste Satz im Verse nichts mehr heisst als „und Henoch lebte“; vgl. zu v. 24. — Für שלש las der Text ursprünglich wohl שש, denn so kurz kann Henoch, wenn er auch kein besonders frommer Mann war, nicht weggekommen sein.

24. Dieser Vers ist uns nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten. Er hat später nach Entstehung der Henochsage eine Umänderung erfahren. Anlass zur Entstehung dieser Sage gab das Missverständnis von V. 22a.

29. Alle Kunst des antiken Verfassers und all sein Bemühen, sich verständlich zu machen, scheitert hier an der oberflächlichen Sprachkenntnis unserer modernen Exegese. Denn um עצבון an dieser Stelle von 3, 16 zu unterscheiden, heisst es hier מעצבון ידינו. Durch den näher bestimmenden Genitiv wird der zusammengesetzte Ausdruck fast gleichbedeutend mit ממעשנו und birgt in sich ebenso wenig wie dieses den Nebenbegriff des Mühevollen und Sauern. עצבון ידינו heisst nichts mehr als das Schaffen unserer Hände. Denn dieses עצבון, welches etymologisch mit dem arab. عصب zusammenhängt, verhält sich zu dem gleichlautenden Nomen 3, 16 wie עצב Gebilde, Fabrikat zu dem anderen עצב, das zusammen mit עצבון oben bei dem Fluche Evas vorkommt. Zu der neuen Bedeutung unseres עצבון ist jedoch ינחמנו unpassend. Auch wird Piel von נחם sonst nicht mit מן der Sache konstruiert. Es ist daher für ינחמנו nach LXX יְנִיחֵנוּ zu lesen; vgl. Raši, der allerdings seine Ahnung verhüllt, weil er sich nicht erkühnt, die nötige Emendation vor-

zunehmen. Dieses ינחנו heisst jedoch nicht „er wird uns Ruhe geben", wie LXX es ausdrücken; denn in diesem Sinne wird das so gebildete Hiph. von נוח stets nur mit ל der Person konstruiert. Mit dem Acc. der Person dagegen heisst הֵנִיחַ Behagen und Behaglichkeit geben; vgl. zu Pr. 29, 17. In ממעשנו und מעצבון ידינו ist die Präposition = nach, vgl. Ri 11, 4 מִיָּמִים und Hos. 6, 2 מִיֹּמָיִם; dagegen bezeichnet das dritte מן die Quelle des Behagens. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: der wird uns Behagen geben nach der Arbeit und unserer Hände Werk aus eben dem Boden, den JHVH verflucht hat. Die Anspielung ist auf den Wein. Bekanntlich erfordert der Wein grosse Pflege und viel Mühe. Dafür gibt aber auch der Genuss des edlen Tropfens grosses Behagen und lässt alle Mühe vergessen. Noah aber, der zuerst den Weinbau betrieb und der von JHVH verfluchten Erde das erfrischende und erheiternde Nass abzwang, hat somit für die arbeitenden Menschen ein Mittel erfunden, das sie nach vollendeter Arbeit erfrischt und in behaglichen Zustand versetzt. Dieses Verdienst Nohas um die Menschheit lässt der Verfasser den Lemech ahnen und seinen Sohn danach benennen.

VI.

2. טבת fassen alle Erklärer im Sinne von „schön". Allein nacktes טוב heisst das niemals. In diesem Sinne wird das Adjektiv immer durch מראה, ראי oder תאר näher bestimmt; vgl. 24, 16. 26, 7. 1 Sam. 16, 12 und 1 K. 1, 6. Dagegen kann טוב ohne irgend welche nähere Bestimmung heissen „gut bei Leibe" und „von starkem Körperbau". In dieser Bedeutung kommt das nackte Adjektiv 18, 7. 27, 9 vom Vieh und 1 Sam. 9, 2 mit Bezug auf Saul vor, der nach 1 Sam. 10, 23 ein vierschrötiger Mann war. Und nur diesen Sinn kann טוב hier haben. Denn der Umstand, dass nach V. 4 aus dem hier beschriebenen Verein Riesen hervorgehen, lässt bei den Frauen eher starken Körperbau als Schönheit voraussetzen. Ueber den Geschmack der geistigen Wesen, der in der Wahl starker, draller Dirnen sich kundgibt, wird sich niemand wundern, der Gelegenheit gehabt hat, viele Ehepaare zu beobachten. — Dem zweiten Halbvers ist die Präposition in מכל zu streichen. מכל ist in dieser Verbindung unhebräisch, und auch dessen Aequivalent in jeder anderen Sprache wäre hier nicht am Platze. כל אשר בחרו ist = so viele als sie wollten, wörtlich alle, die sie wollten. Ueber diesen Gebrauch von בחר liesse sich im Englischen das sinnverwandte

„to choose“ vergleichen, das ebenfalls für „wollen“ gebraucht werden kann. Danach betrachtet unser Verfasser, der, wie wir an mehreren Stellen gesehen, bei jeder passenden Gelegenheit für die Monogamie sich ausspricht, die Vielweiberei als eine Entartung der Menschheit. Bei dem massor. מכל dagegen gibt es im ganzen Zusammenhang nichts, was JHVH zu dem Entschluss, die Menschen zu vernichten, hätte bringen können.

3. Mit ידון wird man hier nicht fertig, wie man den Ausdruck auch fassen mag. Man lese dafür יִכֹּן, wie auch LXX gelesen zu haben scheinen, fasse dies aber nicht als Jussiv und in der Bedeutung „bleiben“, wie die alten Dolmetscher tun, sondern im Sinne von „sich richtig verhalten“. In diesem Sinne passt das Verbum zu רוח sehr gut; vgl. Ps. 51, 12 רוח נכון. Für das unerklärliche בשגם aber ist mit Umsetzung der zwei mittlern Buchstaben בְּגֶשֶׁם zu lesen. Dieses גשם ist ein aram. Wort und heisst Körper, vgl. Syr. ܓܘܫܡܐ, arab. جسم, und sieh Dan. 3, 27f. Der Gebrauch dieses Wortes hier ist aber nicht Sache der Wahl, sondern der Verfasser wurde dazu gezwungen, weil seine Sprache einem klassischen Schriftsteller kein Aequivalent dafür bietet. Denn גְוִיָּה, das einzige Wort, das später in diesem Sinne vorkommt, bezeichnet gut klassisch, wie σῶμα bei Homer, nur den toten Körper, und hier aber ist vom lebendigen Leibe die Rede. Unser Verfasser zog daher, wie sich geziemt, den richtigen Gebrauch eines fremden Wortes dem Missbrauch eines heimischen vor. Dabei ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser dieses Stückes den unklassischen, spätern Gebrauch von גויה noch gar nicht kannte. הוא bezieht sich auf רוח, das hier, wie die Form des Verbums zeigt, als Nomen masc. gebraucht ist, nicht auf אדם. Endlich ist לא — לעלם = nimmer; vgl. Ps. 15, 5 und den häufigen Ausdruck לא — כל = keinerlei. Danach ist der Sinn des Ganzen der: mein Geist wird sich im Menschen nie richtig verhalten; in einem Körper wird er zu Fleisch. Der göttliche Geist im körperlichen Menschen sinkt zu der Natur seines Fleisches herab. Ueber den Kontrast von Geist und Fleisch vgl. Jes. 31, 3. — Die Umsetzung von בגשם in בשגם beruht nicht auf einem Schreibfehler, sondern ist, wie so manch anderer Schnitzer, vermeintliche Verbesserung, da man mit dem ursprünglichen Worte nichts anzufangen wusste.

Im zweiten Halbvers kann unter ימיו nicht die ganze Lebensdauer des einzelnen Menschen verstanden werden, weil erstens hier nicht vom Menschen als Individuum, sondern vom Menschengeschlecht

die Rede ist, und zweitens weil die Menschen nach wie vor bedeutend länger lebten als hundert und zwanzig Jahre; vgl. 25, 7. 35, 28. 47, 28. Das Suff. in ימיו ist objektiv und der Ausdruck = die Tage, die ihm noch gegönnt werden sollen; vgl. zu 2 Sam. 19, 35. Die zur Zeit lebenden Menschen sollen noch eine Frist von hundert und zwanzig Jahren erhalten, und, wenn sie sich während dieser Zeit nicht bessern, vertilgt werden; vgl. Onkelos. Die Zulage von zwanzig hat den Zweck, der Frist den Charakter der Genauigkeit zu verleihen, während hundert als runde Zahl gefasst werden könnte. Dasselbe ist auch der Fall Ri. 8, 10. 1 K. 8, 63. 2. Chr. 9, 9 und öfter.

4. נפלים ist Bezeichnung für Riesen, weil sich diese öfter als gewöhnliche Menschen bücken müssen, um nicht mit dem Kopfe gegen etwas anzuschlagen; vgl. zu 24, 34. וגם fasst man gewöhnlich im Sinne von „und auch“. Aber dies könnte nur dann richtig sein, wenn darauf etwas genannt würde, wovon naturgemäss eine Verminderung der Aussicht auf die Geburt von Riesen zu erwarten gestanden hätte, was jedoch der Verein zwischen den Göttersöhnen und den Töchtern der Menschen keineswegs ist. Vielmehr konnten von einem solchen Verein erst recht Riesen erwartet werden. Aus diesem Grunde kann וגם in dieser Verbindung nur heissen „zumal“, „besonders“.

בוא heisst ursprünglich das eigene Zelt betreten, heimgehen, weshalb das Untergehen der Sonne durch dieses Verbum ausgedrückt wird, als wäre es ihr Heimgang; vgl. Ps. 19, 5. Daraus entsteht dann die Bedeutung „sein eigenes Weib umarmen“, wie im Syr. ܓܳܪ, dem hebr. גור entsprechend, eigentlich heisst „ein fremdes Zelt betreten“, aber dann bildlich die Ehe brechen. Von der Vermischnng mit einem fremden Weibe kann nur שכב, nicht בוא gebraucht werden. Selbst in der Sprache der Mischna heisst der uneheliche Beischlaf nur בעילת זנות; ביאת זנות wäre eine contradictio in adjecto. Doch kann nicht jede eheliche Umarmung durch בוא ausgedrückt werden. Der Gebrauch dieses Verbums in dem in Rede stehenden Sinne ist idiomatisch auf den ersten ehelichen Beischlaf beschränkt, der den Bund besiegelt. Mit einem Worte, בוא heisst wie arab. بَاءَ II, ein Weib heiraten, nur dass das arabische Verbum in seiner intensiven Form den Acc. regiert, während das hebr. Kal mit אל des Weibes konstruiert wird. Von den scheinbar widersprechenden Fällen 38, 16. 2 Sam. 12, 24. 16, 21 wird jeder

an seiner Stelle erklärt werden. Ueber Ps. 51, 2 sieh K. zu Ps. zu dieser Stelle.

5. כל היום kann in dieser Verbindung nur so viel sein wie: allezeit. In diesem Sinne ist der Ausdruck poetisch, und er findet sich meines Wissens in der gemeinen Prosa so nur noch Deut. 28, 32, sonst nirgends; vgl. die Bemerkung zu 5, 22.

6. Bei נחם ist Niph. Reflexiv von Piel. Das Verbum ist mit נהם verwandt und heisst wie dieses ursprünglich knurren, schreien, dann jemanden anschreien, um ihn von etwas abzubringen. Danach heisst Piel von נחם eigentlich jemanden auf andere Gedanken bringen. Im Sprachgebrauch aber beschränkt sich das Verbum in seiner aktiven Form auf Fälle, wo die neuen Gedanken für das Objekt erfreulicher sind als die bisherigen. Daher die Bedeutung trösten. Niph. heisst eigentlich auf andere, teils gleichviel welche, teils ebenfalls erfreulichere Gedanken kommen oder sich bringen. Daraus ergeben sich, je nach der Konstruktion, die zum Teil davon abhängt, ob die Gedanken die Vergangenheit oder die Zukunft betreffen, drei verschiedene Bedeutungen, nämlich: 1) anderen Sinnes werden, 2) bereuen, 3) sich trösten. Die verschiedenen Konstruktionen kann man leicht aus der Konkordanz ersehen. Die Angabe der Wörterbücher, dass Niph. von נחם auch Mitleid ausdrückt, ist falsch. Bei Pual wiederum sind die Gedanken, auf die das Subjekt gebracht wird, wie bei Piel für das Objekt immer erfreulicher. Daher heisst Pual stets nur getröstet werden. Dann ist auch Pual rein passiv und kann daher in der Bedeutung „sich trösten" nicht gebraucht werden.

7. Für האדם, zu dem die Spezifizierung מאדם עד בהמה וגו׳ durchaus nicht passt, ist unbedingt כל היקום zu lesen, welcher Ausdruck 7, 23 in derselben Weise spezifiziert ist und daselbst wie auch 7, 4 ebenfalls das Objekt zu מחה bildet.

8. Die Redensart מצא חן בעיני פ׳ heisst eigentlich nicht „Gnade finden in jemandes Augen"; denn חן bedeutet nie Gnade. Das Nomen bezeichnet etwas Anziehendes, Gefallen Erregendes, und מצא heisst in dieser Wendung nicht „finden", sondern „besitzen", eigentlich „erlangt haben". In den Augen jemandes חן besitzen ist danach soviel wie: nach dessen Ansicht etwas Gefallen Erregendes haben und daher ihm gefallen.

11. לפני האלהים ist = vom Standpunkt Gottes, wie Gott die Sachen ansah; vgl. V. 13.

12. Nach der späteren jüdischen-Tradition war die allgemeine Verderbnis eine sexuelle. Selbst die Tiere wahrten ihre Art nicht, sondern begatteten sich mit andern Arten. Vgl. Midr. Tanchuma ed. Buber S. 36 und sieh zu 8, 19. Danach hätte דרך hier eine spezielle Bedeutung; sieh zu Jer. 2, 23. — על הארץ ist hinzugefügt, weil die Wassertiere, die nach 7, 22 in der Sintflut nicht umkamen, von der allgemeinen Verdorbenheit ausgeschlossen werden müssen, wenn anders JHVH nach Gerechtigkeit handeln soll. Die Vorstellung ist allerdings äusserst naiv. Doch braucht der Verfasser selber diese Vorstellung nicht gehabt zu haben; es genügt, wenn er sie nur beim Leser voraussetzte.

14. תבה, ein unbekanntes Fremdwort, bezeichnet ein Schiff mit flachem Boden wie ein Kasten, das so gebaut ist, weil es dabei auf die Bewegung nicht ankommt und nur auf das Bleiben überm Wasser abgesehen wird.

15. Hier ist im zweiten Halbvers kein Verbum, etwa „betrage", zu ergänzen. Denn שלש מאות אמה ist Apposition zu זה und hängt wie dieses als Produktacc. von תעשה ab, während ארך Apposition zu אתה und somit ebenfalls Objektacc. ist. Aehnlich ist die Konstruktion im unmittelbar darauf folgenden.

16. Die Aussprache von צהר ist nicht sicher. Die massor. Punktation geht von der Annahme aus, dass das Wort Fenster bedeute, was aber nicht der Fall ist; denn das Fenster wird 8, 6 durch das auch sonst dafür gewönliche חלון ausgedrückt. Das fragliche Wort heisst Giebel, vgl. arab. ظهر und besonders ضهر Berggipfel, und wurde wahrscheinlieh צֹהַר gesprochen. Das Suff. in תכלנה bezieht sich auf תבה, und ואל אמה תכלנה מלמעלה ist = und bis auf eine Elle sollst du sie abnehmen, d. i., spitz zulaufen, lassen. Das Dach war also nicht ganz spitz, sondern endete oben in eine Fläche von der Breite einer Elle. בצדה ist = in einer ihrer Längenseiten; vgl. zu Ex. 30, 4. Dass die Türe überhaupt an der Seite und nicht oben sein sollte, verstand sich ja von selbst. Dagegen war es nötig dafür ausdrücklich eine Längenseite zu bestimmen, weil eine Breitenseite, die nur fünfzig Ellen mass, für einen weiten Eingang, wie es der der Arche sein musste, sich wohl nicht gut eignete, aber doch nicht so schlecht wie die Decke.

17. גוע entspricht etymologisch dem arab. جاع med. و. Das arab. Verbum heisst hungern, verhungern, das hebräische dagegen schlechthin verscheiden. In letzterem ist also der Begriff erweitert und verallgemeinert. Merkwürdiger Weise zeigt auch das

Verhältnis des deutschen „sterben“ zu dem englischen „to starve“, die ihrer Wurzel nach eins und beide Aequivalente des in Rede stehenden semitischen Verbums sind, dieselbe Erscheinung bei demselben Begriffe in zwei andern, mit dem Semitischen nicht verwandten Schwestersprachen.

18. אתה ist hier nicht Flickwort, sondern ein unerlässlicher Zusatz. Denn an das in der Verbalform באת enthaltene Subjekt kann sich ein weiteres Subjekt desselben Verbums nicht anschliessen, es sei denn, dass ersteres durch das entsprechende persönliche Fürwort wiederholt ist. Diesen Gebrauch des Fürworts nennen die arabischen Grammatiker تأكيد Verstärkung, und ich werde, in Ermanglung einer passendern Bezeichnung dafür, diesen Ausdruck gebrauchen. Anders verhält sich die Sache bei einem durch ein Verbalsuff. ausgedrückten Objekt. Da kann sich ein zweites Objekt desselben Verbums ohne weiteres anschliessen, doch muss dann der sich anschliessende Objektacc. unbedingt durch את bezeichnet werden; vgl. Deut. 11, 6. 15, 16. 1 Sam. 5, 10. Jes. 38, 6. Jer. 32, 29. Sach. 5, 4. Esther 2, 10 und Neh. 9, 24.

Was die Gruppierung der Personen betrifft, so ist diese hier anders als beim Befehl zum Verlassen der Arche 8, 16. Hier gruppieren sich die Männer alle zusammen auf der einen und die Frauen eben so auf der andern Seite. Dies geschieht, um Raum zu sparen. Nach Familien gruppiert, hätten Noah und seine drei Söhne vier Zellen gebraucht, dagegen konnten sie bei der Trennung der Männer von den Frauen mit zweien genug haben.

19. תביא heisst nicht du sollst bringen oder mitnehmen, sondern ist = du sollst einzutreten gestatten; vgl. V. 20. יבאו. Der Befehl, von den verschiedenen Tieren und Vögeln nur je ein Paar zu retten, zeigt unverkennbar, dass dieses Stück von der 8, 20 berichteten Opferung gleich nach dem Verlassen der Arche nichts weiss, da es sonst unbegreiflich wäre, wie sich der Verfasser die Fortpflanzung der reinen Tiere und Vögel nach der Sintflut dachte.

21. אשר יאכל kann nur mit Bezug auf den Menschen verstanden werden, sonst müsste der Ausdruck etwa wie Ex. 12, 16 näher bestimmt sein. Was dem Menschen bis dahin zur Nahrung diente, damit musste auch jedes andere lebende Wesen zufrieden sein. Dies setzt also voraus, dass die Fleisch fressenden Tiere mit Vegetabilien sich begnügen mussten, bis der Mensch die Erlaubnis erhielt, Fleisch zu geniessen, was erst nach der Sintflut geschah;

vgl. die Bemerkung zu 1, 30. Auch in der prophetisch geschauten idealen Zukunft, bei der Rückkehr zum goldenen Zeitalter, soll der Löwe wie das Rind Stroh fressen; vgl. Jes. 11, 7.

VII.

1. Ueber den Gebrauch von אתה in dieser Verbindung vgl. zu 6, 18. צדיק לפני ist = ein Mann, der ein Verdienst bei mir hat und dafür einen Lohn beanspruchen kann; vgl. zu 15, 6. 30, 33. Deut. 6, 25. 24, 13.

2. Der Befehl, von den sogenannten reinen Tieren siebenmal so viele zu retten als von den unreinen, antizipiert nicht notwendiger Weise die V. 8, 20 berichtete Opferung, wofür ein einziges Extrapaar von jeder Gattung genügt haben würde. Das Zahlenverhältnis kann auch einfach darauf beruhen, dass die Israeliten das Fleisch der reinen Tiere assen und der unreinen nicht. Dabei mag allerdings auch der Umstand, dass bei den Israeliten auch die Opfer aus reinen Tieren bestanden, als Grund mitwirken. Die Angriffe der profanen Schlachtung und der Opferung auf die reinen Tiere machte es nötig, dass von ihnen mehrere Paare aus jeder Gattung gerettet werden, wenn sie sich in der Folge in genügender Menge fortpflanzen sollten. Man muss es aber unserem Verfasser verzeihen, dass er bei dieser Darstellung nur an sein Volk dachte und die mehrere hundertmal zahlreichere Heidenwelt, die bei den Tieren den Unterschied zwischen rein und unrein nicht kennt, nicht berücksichtigte.

9. שנים שנים steht nicht im Widerspruch zu V. 2. Mit diesem Ausdruck, der gleich darauf durch זכר ונקבה erklärt wird, will nur gesagt sein, dass die Tiere, so viele ihrer von jeder Gattung in die Arche kamen, gepaart waren.

12. הגשם mit dem Artikel, weil mit dem Regen schon V. 4 gedroht ist. גשם bezeichnet jede Art Regen und ist für den unerwünschten Regen das ausschliessliche Wort, da מטר dafür nicht gebraucht werden kann.

Im zweiten Halbvers liegt dem Gedanken des Schlusssatzes eine alte heidnische Vorstellung zu Grunde. Denn die Sprache eines Volkes ist älter als seine Religion und viel älter als seine Religion auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung, die im Falle der Hebräer der biblische Monotheismus ist. Da aber die Phraseologie von religiösen Anschauungen vielfach beeinflusst wird, so folgt daraus, dass die hebräische Phraseologie in vormonotheistischer

Zeit stark heidnisch gefärbt sein musste. Diese heidnische Färbung aber wurde auch später durch den strengsten Monotheismus nicht verwischt. Denn was sich in der Sprache einmal festsetzt, das bleibt für immer und lässt sich in der Folge von geänderten Anschauungen, ja sogar von geänderten Umständen nicht verdrängen. Sprechen wir doch noch heute vom Blasen ins Horn, vom Kerbholz und dergleichen; vgl. die Bemerkung zu Ex. 32, 11.

Nun komme ich nach dieser nötigen Abschweifung auf die Vorstellung zurück, die hier der Beschreibung des Vorgangs im Himmel zu Grunde liegt. In vormonotheistischer Zeit dachte sich der Hebräer seine Götter im Himmel wohnend, von wo aus sie die untere Welt regierten, doch nur unter gewöhnlichen Umständen. Wenn aber ein Gott etwas Ungewöhnliches auf der Erde tun wollte, so öffnete er gewisse Luken im Himmel und setzte sich so gleichsam in direkte Verbindung mit der Welt drunten, was eine sichtliche Kundgebung seiner göttlichen Macht zur Folge hatte. Und solches geschah selbst nach monotheistischem Glauben nicht nur als die Sintflut kommen sollte, wie wir hier erfahren, sondern auch bei der Sendung des Mannas, wenn JHVH das Land mit besonders schrecklichem Kriege heimsuchte, und umgekehrt, wenn er sich anschickte, alles Mass übersteigenden Segen zu spenden; sieh Ps. 78, 23. Jes. 24, 18 und Mal. 3, 10. In ganz ausserordentlichen Fällen genügte jedoch die Oeffnung der Himmelsluken nicht. In solchen Fällen musste der Gott vom Himmel herabsteigen und persönlich auf dem Schauplatz erscheinen, wie es ab und zu noch JHVH tut; vgl. 11, 5. 18, 21 und sieh zu Deut. 28, 24.

18. גבר, wie jeder Stamm von der Wurzel גב mit גבה verwandt, heisst eigentlich hoch sein, in die Höhe gehen, steigen; vgl. zu V. 19.

19. Nach der vorherg. Bemerkung ist גברו על הארץ = stiegen in die Höhe über der Erde.

21. Die Präposition in בעוף und den folg. Ausdrücken bezeichnet eigentlich den Stoff, sodass כל בשר בעוף וגו׳ wörtlich heisst: alles Fleisch bestehend aus Vögeln usw. vgl.; zu 2 Chr. 22, 1.

22. Später werden יבשה und חרבה promiscue gebraucht, aber gut klassisch bezeichnet חרבה einen Ort, der nicht notwendig ganz trocken ist, vorausgesetzt, dass er nicht Wasser genug hat, irgend welchem lebenden Wesen gefährlich zu sein; vgl. zu 8, 13. Darum ist hier חרבה ungleich besser als יבשה.

23. Man beachte das Verbum, das hier gebraucht ist, um das Uebrigbleiben auszudrücken. Denn es gibt einen subtilen Unter-

schied zwischen den Verben יתר und שאר. Ersteres bezeichnet das zufällige oder notwendige, letzteres dagegen das absichtliche Zurücklassen. Darum wäre hier, wo JHVH Vorkehrungen zur Rettung Noahs und der andern lebenden Wesen getroffen hatte, Niph. von יתר nicht am Platze. Aehnlich ist der Unterschied zwischen den Substantiven יתר und שאר und שארית.

VIII.

1. Für וישכו ist וישבו zu lesen und V. 3 zu vergleichen. שכך kommt weder hier im Verlaufe der Erzählung noch sonst vom Wasser vor. שוב aber heisst nicht verlaufen, denn vom Verlaufen des Wassers ist erst V. 3 b die Rede, wo es durch חסר ausgedrückt ist, sondern stehen bleiben, nicht weiter gehen; vgl. zu Ex. 14, 2 und Num. 10, 36. An dieser Stelle ist das Verbum im Gegensatz zu גבר 7, 18. 19, 24 gebraucht und heisst „nicht steigen“, nicht zunehmen;“ vgl. zu Hi. 12, 15. Ueber das Sprachgesetz, wonach שוב diese Bedeutung haben kann, sieh die Ausführung zu 38, 23.

3. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier על für מעל zu lesen. Die Korruption beruht entweder auf Missverständnis des Verbums oder auf Dittographie des Mem aus dem Vorherg. Auch für מקצה חמשים ist mit Strack mit anderer Wortabteilung מקץ החמשים zu lesen. Letzteres heisst nach Ablauf der 150 Tage, vgl. zu 4, 3, nach ersteren dagegen hätte das Wasser schon gegen Ende des genannten Zeitraums abzunehmen begonnen, was aber zu 7, 24 nicht stimmt.

5. Nach היו ist הלכים wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen. Zur Ausdrucksweise vgl. 36, 13 und Ri. 4, 24. Was der massor. Text hier bietet ist absolut unhebräisch.

7. Der Unterschied zwischen Kal uud Piel ist bei שלח wie folgt. Kal birgt in sich den Nebenbegriff der physischen oder geistigen Verbindung zwischen Subjekt und Objekt nach vollzogener Handlung. Daher ist V. 9, 3, 22 und öfter Kal gebraucht vom Ausstrecken der Hand und 32, 1 von der Entsendung von Boten, die, weil sie zurückehren müssen, um zu berichten, mit dem, der sie entsendet, in geistigem Rapport bleiben. Bei Piel dagegen hört durch die Handlung entweder jede Verbindung zwischen Subjekt und Objekt auf oder es bleibt eine physische Verbindung zwischen beiden, die aber nicht verhindert, dass sich das Objekt der Kontrolle des Subjekts vollends entzieht. Dieser Zustand kann in der Natur der Sache liegen, wie hier, wo Noah, einen nicht abgerichteten

Vogel los lassend, dessen Wiederkehr nicht bewirken kann, oder wenn eine Pflanze ihre Aeste in irgend einer Richtung ausbreitet und diese, nachdem sie längere Zeit so gewachsen, nicht wieder in ihre ursprüngliche Lage gebracht werden können, vgl. Ez. 17, 6. 7; oder die Lösung jeglicher Verbindung zwischen Subjekt und Objekt und die Aufgabe der Kontrolle des erstern über letzteres können der beabsichtigte Zweck der Handlung sein. Darum werden durch Piel von שלח die Freilassung von Sklaven und die vom Manne gewünschte Ehescheidung bezeichnet; vgl. Ex. 21, 26 und Deut. 24, 1. 3. Die Zwangs-Ehescheidung wird anders ausgedrückt; sieh zu Esra 10, 3.

9. מנוח ist Ruheort, מנוחה dagegen die Ruhe selbst. Letzteres ist also mehr abstrakt. Dies gilt auch von allen mit vorgeschlagenem Mem gebildeten Substantiven, von denen, wenn sie mit und ohne Femininendung vorkommen, das Masc. rein konkrete und das Fem. mehr oder minder abstrakte Bedeutung hat; vgl. מנוס und מנוסה, ממכר und ממכרת, משמר und משמרת. Bei Substantiven ohne präformatives Mem, die mit und ohne Femininendung im Gebrauche sind, verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Bei diesen letztern ist das Masc. im vollsten Sinne Abstraktum, während das Fem. mehr oder minder zum Konkreten hinneigt. Aus diesem Grunde bilden z. B. ישועה und צדקה einen Plural, ישע und צדק aber keinen.

13. חרב heisst wasserfrei sein oder es werden, dagegen ist das vollständige Trockenwerden im folg. Verse durch יבש ausgedrückt; vgl. zu 7, 22.

15. Hier, am Schlusse des Berichts über die Sintflut, mag es wohl angebracht sein, auf einen charakteristischen Zug in der Darstellung aufmerksam zu machen. Unser Bericht von der Sintflut unterscheidet sich von den ähnlichen Berichten anderer Völker des Altertums über dieses sagenhafte Ereignis dadurch, dass er jedes wunderbaren Elements gänzlich entbehrt. Die Flut wurde durch einen vierzigtägigen Regen verursacht. Ein solcher Regen ist wohl ungewöhnlich, doch nicht übernatürlich. Nur was auf dem Trocknen lebt, kam um, nicht auch die Wassertiere. Was der Flut entkam, wurde auf natürliche Weise gerettet, in einer Arche, die mit den nötigen Nahrungsmitteln versehen war. Es dauerte ferner eine geraume Zeit, bis sich das Wasser verlief, und nachdem die Erde endlich wasserfrei geworden war, verstrichen noch beinahe zwei Monate, ehe die Oberfläche ganz trocken wurde. Sieh V. 3. 13. 14. 6, 21. 7, 7. 12. 22. Man sieht aus alle dem, wie peinlich

in diesem Berichte alles Wunderbare vermieden ist. Der Grund hiervon ist der: Wunder wirkt JHVH nur an Israel und für Israel; vor der Existenz Israels darf kein Wunder geschehen.

19. Nach der Bemerkung zu 6, 12 ist למשפחתיהם hier kein müssiger Zusatz, sondern beschreibt in aller Kürze den neuen Status der lebenden Natur. Die durch die Sintflut bestrafte Verderbnis war darin bestanden, dass die lebenden Wesen bei der Paarung ihre Art nicht wahrten; vgl. zu 6, 12. Die geretteten Exemplare verliessen daher die Arche nach ihren Arten, nahmen sich also Besserung vor; vgl. Raši.

21. ניחח, immer nur in der Verbindung ריח ניחח, kommt ausser dem Pentateuch nur einigemal in Ezechiel vor, woraus sich mit ziemlicher Sicherheit schliessen lässt, dass die vorexilische Sprache das Wort nicht kannte. Der Ausdruck hat mit נוח nichts gemein, sondern ist wahrscheinlich fremden Ursprungs. Seine Bedeutung ist mir unbekannt. מנעריו pflegt man zu übersetzen „von Jugend auf.“ Allein danach passt der Satz nicht gut als Begründung des Vorherg., was er offenbar sein will. Viel besser gestaltet sich der Sinn des Ganzen, wenn man die Präposition im fraglichen Worte komparativisch fasst. Dann ist מנעריו so viel wie מבנעריו (denn ב fällt nach מ und dem zu blossem מ verkürzten מן in der Regel weg), und der Sinn der Rede ist der: da die Menschheit jetzt schlechter ist als sie in ihrer Jugend war und voraussichtlich immer schlechter werden wird, so würde eine jedesmalige Verfluchung der Erde wegen der Schlechtigkeit der Menschen schliesslich zur völligen Vernichtung der Erde führen. Darum nimmt sich JHVH vor, fürderhin die Sünden der Menschen an der Erde durch einen Fluch nicht zu ahnden. — Ueber den Gebrauch von נעורים mit Bezug auf das ganze Menschengeschlecht ist die Ausdrucksweise Hos. 2, 17. 7, 9. 11, 1 zu vergleichen.

IX.

1. ויברך ist in dem zu 1, 22 angegebenen Sinne zu verstehen. Gott grüsste die geretteten Menschen, nachdem sie die Arche verlassen und wieder auf trockenes Land Fuss gesetzt hatten.

2. חית הארץ, worin ארץ sowohl שמים als auch ים entgegengesetzt ist, bezeichnet hier nicht nur die wilden Tiere, sondern heisst Landtiere, im Gegensatz zu den Vögeln, die in der Luft sich bewegen, und zu den Fischen und denjenigen Tieren, die im Wasser leben. Das Ganze aber will nicht sagen, dass sich alles

aus Angst vor dem Menschen verkriechen, sondern nur dass ihn die lebende Natur als ihren Herrn anerkennen und sich ihm untergeben soll. Der Mensch soll auf der Erde ungefähr das sein, was Gott im Himmel; vgl. Ps. 8, 6—9.

3. אשר הוא חי ist eine Glosse zu רמש. Wäre er ursprünglich, so musste der Relativsatz אשר חי lauten, ohne persönliches Fürwort. In dieser Glosse bezieht sich הוא nicht auf רמש, sondern das Ganze als Definition davon ist = das, was lebt. Der Glossator aber hat Recht; denn רמש ist hier in weiterem Sinne gebraucht und bezeichnet alles, was durch die Fähigkeit, sich zu regen, Leben zeigt.

4. Der massor. Text ist hier unübersetzbar, und er kann unmöglich ursprünglich so gelautet haben. Von jeder sprachlichen Schwierigkeit abgesehen, will nicht einleuchten, warum ein Verbot des Blutgenusses im Allgemeinen an dieser Stelle so breit und so läppisch umschrieben werden soltte, während es Lev. 3, 17. 7, 26. 17, 14. Deut. 12, 16 auf die eine oder die andere Weise kurz und direkt ausgesprochen ist. Ich vermute, dass der Text ursprünglich אשר נפשו בו für בשר בנפשו דמו las. Danach wäre der Sinn der: was noch am Leben ist, sollt ihr nicht essen. Gemeint ist das, was in der Sprache der Mischna אבר מן החי heisst, d. i. irgend ein Körperteil eines noch lebenden Tieres. Die Korruption scheint hier unter dem Einfluss einer Kombination von Lev. 17, 11 und 12 entstanden zu sein.

5. דמכם לנפשתיכם ist = euer Blut, das auch das Leben kostet. Sonst kann blosses דם ohne weiteres den Mord bezeichnen; hier aber ist zur grössern Präzision לנפשתיכם als nähere Bestimmung zu דמכם hinzugefügt, damit die Sache nicht dahin missverstanden würde, als handelte es sich um blosse Verwundung, wobei Blut abläuft. איש אחיו pflegt man hier wie Sach. 7, 10 als erstarrte Redensart im Sinne von „einander“ zu fassen. Aber diese Fassung ist hier durch die Natur der Sache ausgeschlossen, weil, wenn zwei Menschen einander ermorden, niemand da ist, an dem der Mord gerächt werden könnte. מיד איש אחיו ist eine Glosse zu מיד האדם und die Ausdrucksweise darin elliptisch, denn der Sinn ist: von der Hand eines Menschen, dessen Bruder der andere war. Der Zweck der Glosse ist also Beschränkung der angedrohten Strafe auf den Mord eines Volksgenossen.

6. Streiche באדם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Ein Zusatz wie „durch Menschen“ wäre hier ganz

überflüssig, weil ורמו ישפך von der göttlichen Strafe nicht verstanden werden kann.

7. שרצו ist mir sehr verdächtig. Wahrscheinlich ist das Wort für פרצו verschrieben. Für das zweite ורבו aber ist entschieden ורדו zu lesen, was wohl auch den LXX vorlag; vgl. 1, 28, wo in demselben Zusammenhang וכבשה so viel ist wie ורדו בה.

8. אתו heisst nicht „die bei ihm waren", was ein völlig unnötiger Zusatz wäre und dazu אשר אתו lauten müsste. Ebenso wenig kann der Ausdruck die Gleichzeitigkeit der Anrede an Vater und Söhne ausdrücken wollen, da sich diese aus der Art der gleich darauf folgenden Anrede von selbst ergibt. Durch diesen Zusatz soll die Rolle der Söhne bei der Handlung als eine untergeordnete bezeichnet werden. Denn die Söhne Noahs, über deren Charakter uns so weit noch gar nichts und später nur eine einzige nicht mehr als anständige Tat mitgeteilt ist, werden wohl nichts Besonderes gewesen sein. Nur um des Vaters willen schloss sie Gott in seine Ansprache ein. Ueber diesen Gebrauch von את vgl. Ex. 31, 6, wo dieselbe Partikel mit Bezug auf einen untergeordneten Künstler, vorkommt, der dem Meister als Gehilfe beigegeben ist.

9. ואני entspricht dem ואתם in V. 7. Die Menschen sollen nur das Ihre tun und sich vermehren, wofür nötig ist, dass sie einander nicht morden; Gottes Sache wird es in dieser Hinsicht sein, fürderhin sie nicht wieder durch eine Flut zu vertilgen, und dies will er durch einen Bund bestätigen.

10. Das zweite אתכם bringt Gunkel in der Uebersetzung nicht zum Ausdruck und ignoriert es auch ganz im Kommentar. Die anderen geben den Ausdruck wieder „die bei euch sind". Allein dafür müsste es wie unmittelbar vorher אשר אתכם heissen, vgl. auch V. 12 und 8, 17, und dann wäre dies erst eine müssige Wiederholung. Das nackte אתכם ist in dem zu V. 8 erörterten Sinne zu verstehen. Durch diesen Zusatz gibt Gott den Menschen zu verstehen, dass er nur um ihretwillen die anderen lebenden Wesen in seinen Bund miteinschliesst. Es haben aber die LXX das blosse אתכם zuerst und dann אשר אתכם, und dies ist ohne Zweifel die ursprüngliche Folge. Denn in seiner jetzigen Stellung unterbricht das gewichtige אתכם die Spezifizierung der lebenden Wesen in empfindlicher Weise, was der minder bedeutende, ein blosses Adjektiv vertretende Relativsatz אשר אתכם an dessen Stelle nicht tat. Später, als man fälschlicher Weise das blosse אתכם für gleichbedeutend mit אשר אתכם hielt, setzte man die beiden um und

liess den vollern Ausdruck vorangehen, damit sich daraus der Sinn der darauf folg. vermeintlichen Verkürzung desselben ergäbe.

12. Die Redensart נתן ס׳ בריתו kann nur mit בין—ובין konstruiert und wie es scheint, nur von solchem Bunde gebraucht werden, an den sich, wie in diesem Falle, ein sichtbares Zeichen knüpft; vgl. zu 17, 2. Etwas anderes wiederum ist נתן בריתו לפ׳; sieh zu Num. 25, 12.

13. ענן ist eine Wolke, die keinen Regen bringt; die Regenwolke heisst עב. Der Regenbogen aber erscheint in der Regel in den leichten, mehr oder minder entleerten Wolken.

18. Bei היצאים מן התבה kommt das Verlassen der Arche an sich eigentlich nicht in Betracht. Als nähere Bestimmung zu בני נח besagt der Ausdruck nur, dass es sich hier um die unmittelbaren Nachkommen Nohas handelt, die mit ihm in der Arche gerettet wurden, zum Unterschied von deren Kindern und Enkeln, die erst nach der Sintflut zur Welt kamen, und die sonst in בני נח mit eingeschlossen wären; vgl. zu 46, 15. Die Bemerkung חם הוא אבי כנען, wie auch die Beschreibung von חם durch אבי כנען V. 22, erklärt sich daraus, dass der Fluch Kanaans die Hauptsache in dieser Erzählung bildet.

19. נפצה כל הארץ ist = floss, d. i., entsprang die ganze Welt. Dieses נפץ ist ein secundärer, aus Niph. von פוץ gebildeter Stamm.

20. Streiche an האדמה den Artikel, den auch LXX nicht zum Ausdruck bringen, und fasse איש אדמה als zum Prädikat gehörig. Der Satz heisst dann: Noah fing an, Landmann zu sein, d. i., wurde ein solcher.

24. ויקץ heisst nicht notwendig, „und er erwachte". Im Hebr. ist erwachen so viel wie nüchtern werden; vgl. Pr. 23, 35, wo ein Betrunkener spricht und מתי אקיץ sagt. Auch im arab. kommt صاح, das eigentlich wachend heisst, als Gegensatz zu سكران vor; vgl. Burckhardt, Arabic Proverbs No. 251.

25. Verflucht wird nicht Ham, der Missetäter selber, sondern sein Sohn, weil niemand, der gewürdigt wurde, die Sintflut zu überleben, verflucht werden darf. Dass von den vier Söhnen Hams Kanaan der Fluch trifft, hat seinen Grund in der Beschaffenheit des Fluches und den geschichtlichen Beziehungen Kanaans zu Israel. Kanaan muss Sklave werden. Als solcher hat er kein Recht auf Eigentum, und Israel darf ihm daher ohne Skrupel seinen Wohnsitz wegnehmen. Auffallen muss dabei allerdings, dass nicht Kanaan selber, sondern sein Vater als der Missetäter erscheint. Vielleicht

soll in der Darstellung durch diese Verteilung der Rollen JHVHs Grundsatz, wonach er die Sünden der Väter an den Kindern ahndet, zum Ausdruck kommen. עבד עבדים ist ein Mensch der unter Sklaven das ist, was ein Sklave im Vergleich zu Freien, mithin niedrigster Sklave. Ungefähr so sind auch Ausdrücke wie קדש קדשים und שיר השירים zu verstehen.

26. Abgesehen davon, dass ברוך יהוה als Gegensatz zu ארור כנען nicht passt, stösst man hier auf eine dreifache sachliche Inkongruenz. Denn in einem Segen, den Noah zwei von seinen Söhnen erteilt, ist ברוך יהוה nicht am Platze. Nichts dergleichen findet sich in dem Segen, den Isaac dem Jacob oder dem Esau, noch in dem Segen, den Jacob Manasse und Ephraim erteilt; vgl. 27, 28. 29. 39. 40. 48, 15 16. In der längeren Dichtung, die man den Segen Jacobs nennt, wird JHVH nur einmal genannt und auch dieses eine Mal, wie zu 49, 18 gezeigt werden soll, nur von ungefähr. Ferner kann JHVH bei Lebzeiten Noahs nicht der Gott Sems genannt werden. Denn nach der Anschauung der hebräischen Antike steht der Sohn, so lange der Vater lebt, in keinen persönlichen Beziehungen zu dessen Gott; vgl. die Ausführung zu 26, 24. Endlich leuchtet nicht ein, was Sem soweit getan hätte, solche ausserordentliche Auszeichnung zu verdienen. Aus diesen Gründen muss man mit manchen der Neuern בָּרֵךְ für בָּרוּךְ lesen. Doch ist es durchaus nicht nötig, אלהי zu streichen. Es genügt vollkommen, wenn man das Wort אֱלֹהַי statt אֱלֹהֵי spricht. Noah, der vor und nach der Sintflut mit JHVH in intimem Verkehr stand, kann ihn mit demselben Rechte „seinen Gott" nennen, wie Bileam es tut; vgl. Num. 22, 18. Noah war auch zu dieser Nennung JHVHs gewissermassen gezwungene, weil er ihn seines Vaters Gott nicht nennen konnte, da Lemech nach 5, 30 und 7, 11 fünf Jahre vor der Sintflut starb und somit zu der gottlosen Generation gehörte, welche diese Katastrophe herbeigeführt hatte. Danach ist שם Subjekt des Satzes und בָּרֵךְ יהוה אֱלֹהַי als Gegensatz zu ארור כנען Prädikat.

27. וישכן באהלי יפת hat keine Religiöse Bedeutung. Es will damit nur gesagt sein, dass in Japhets Zelten das Glück wohnen möge. Denn wo Gott in einem Zelte ist, da hat kein Unglück Zutritt.

X.

1. Unmittelbar vor שם ist wahrscheinlich בני נח, das Subjekt zu שם חם ויפת, wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen. Der

Text wie er uns vorliegt, liest sich nicht gut. Besonders knüpft sich danach der zweite Halbvers schlecht an.

7. נבור בארץ, worin בארץ dazu dient, den Begriff des vorherg. Nomens zu steigern, ist = der Mächtigste der Welt; vgl. zu Pr. 11, 31. Der Ausdruck ist stehende Redensart von doppelter Bedeutung; sieh K. zu Ps. 112, 2.

8. ציד ist in dieser Verbindung rein unmöglich; dazu passt die nähere Bestimmung לפני יהוה, wie man diesen Ausdruck auch fassen mag, durchaus nicht. Denn für einen Jäger, und wäre er noch so mächtig, kann sich JHVH nicht interessieren. Onkelos gibt das fragliche Wort durch תקיף wieder; er kann also dafür nur צור gelesen haben; vgl. Targ. zu Deut. 32, 4. 15, 18. 30. 31. Und dies scheint mir das Ursprüngliche zu sein. נבור צור wäre = ein schützender Held, der sich zum Könige über seine Schützlinge erhob. Dies stimmt zu den Anfängen des Königtums. לפני יהוה heisst danach mit der Zustimmung JHVHs, von Gottes Gnaden"; vgl. zu 27, 7. Dass die Götter für die Monarchie sind ist eine Ansicht, der wir auch in der klassischen Antike begegnen; vgl. Il. II., 204—205. Nur bei dieser Fassung des in Rede stehenden Ausdrucks schliesst sich das unmittelbar darauf Folgende passend an. Wäre hier von Nimrod als blossem Jäger die Rede, so könnte sie nicht auf einmal ohne jegliche Ueberleitung auf die Anfänge seines Königreichs kommen.

XI.

1. דברים אחדים ist nicht gleichbedeutend mit שפה אחת, weil es sonst in demselben Satze, wo dadurch kein Parallelismus entsteht, völlig überflüssig wäre. Der Ausdruck ist nähere Bestimmung zu שפה אחת und bezeichnet die allen gemeinsame Sprache als solche, die nur einige Wörter, d. i., einen knappen Wortschatz hatte. Dies ist für die Anfänge der Sprache sehr natürlich. Das sieht man aus manchen der toten und sogar der lebenden Sprachen, die es zu keiner genügenden Entwicklung gebracht haben. So besitzt z. B. die Sprache der Esquimaux jetzt noch nicht mehr als etwa dreihundert Wörter. Ueber אחדים im angegebenen Sinne vgl. 27, 44 und 29, 20.

3. Als Interjektion ist der Imperativ von יהב immer im Sing. und immer folgt darauf der Voluntatitiv im Sing. oder Pl. Der Gebrauch dieses Imperativs als Interjektion geht aber nicht aus von dem Begriffe „geben", sondern von dem Begriffe „zugeben",

„lassen", den יהב ebenso wie das sinnverwandte נתן in sich birgt. Daher das darauf folg. Verbum in der ersten Person. Die zweite Person wird dadurch aufgefordert, den Redenden die Handlung vollziehen zu lassen; vgl. deutsch „lassen" und englisch „to let", deren Imperativ ähnlich gebraucht wird, wenn auch seine Konstrucktion anders ist.

4. Fasse hier עשה ל im Sinne von 30, 30 und lies שָׂם für שֵׁם. Der folg. Satz hängt dann von נעשה לנו שָׂם ab, und das Ganze heisst: und da wollen wir uns vorsehen — wörtlich für uns sorgen — dass wir nicht u. s. w. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jos. 22, 26. שֵׁם kann schon deshalb nicht richtig sein, weil die gesamte dazumal existierende Menschheit spricht und es daher unbegreiflich wäre, bei wem die Redenden sich berühmt machen wollten. Denn an Ruhm bei der Nachwelt dachten die primitiven Menschen wohl kaum. Auch zeigt der Inhalt des zweiten Halbverses, dass bei diesem Unternehmen an die Gegenwart, nicht an die Zukunft gedacht wurde.

5. Nach der Angabe hier steigt JHVH herab, um die im Bau begriffene Stadt und ihren Turm in Augenschein zu nehmen; doch beruht diese Angabe auf religiöser Scheu. Der wahre Grund, warum JHVH bei dieser Gelegenheit vom Himmel herabsteigt, wird aus der folg. Bemerkung erhellen.

7. JHVH stieg bei dieser Gelegenheit vom Himmel herab, weil er auf der Erde etwas ausserordentlich Grosses vollbringen will. Doch ist für diese Handlung V. 5 ein anderer Bewegegrund angegeben, der einen argen Anthropomorphismus zu Tage fördert, weil sich der Verfasser weit mehr scheute, JHVH nach heidnischer Vorstellung aus dem eben genannten Grunde herabsteigen zu lassen, als vor irgend welchem Anthropomorphismus. Und das ist ganz natürlich. Denn eine göttliche Sprache fürs Reden über JHVH gibt es nicht. Der Israelit ist gezwungen, auch wenn er von seinem Gotte spricht, sich der menschlichen Sprache zu bedienen, und man muss es ihm verzeihen, wenn dabei ein Ausdruck mit unterläuft, der, auf JHVH angewendet, zu gröblich ist. Dagegen wäre es unverzeihlich, wenn ein monotheistischer Schriftsteller seinen Gott nach der Weise oder aus dem Grunde der heidnischen Götter handeln liesse. Doch ist unser Verfasser ehrlich genug, an dieser Stelle durch נרדה, welches, da JHVH nach V. 5 bereits auf der Erde sich befand, hier an sich überflüssig wäre, den wahren Grund der dadurch bezeichneten Handlung anzudeuten. Sieh jedoch zu Deut. 28, 24.

נבלה soll heissen: wir wollen verwirren. Allein abgesehen davon, dass die Teilung einer Sprache in mehrere kaum als ihre Verwirrung bezeichnet werden kann, heisst בלל nicht verwirren. Das Verbum bedeutet eigentlich anfeuchten, wässern, dann befruchten, und vermehren; vgl. Arab. بلّ, besonders in der Segensformel بلّك الله بابن augeat te deus filio! Mit Bezug auf die Sprache gebraucht, bezeichnet בלל ihre Bereicherung. Im Arab. zeigt sich dieser Begriff in den Derivaten أبلّ zungenfertiger Disputant und بلّة Geläufigkeit im Sprechen, Wortreichtum. Demgemäss ist hier nicht die Rede von einer Verwirrung, auch nicht von einer Teilung der Sprache im eigentlichen Sinne, sondern von ihrer Bereicherung. Die allen gemeinsame Sprache besass nach V. 1 in unserer Fassung nur einen knappen Wortschatz. Durch plötzliche Vermehrung des Wortschatzes, wobei es sich von selbst versteht, dass von den neu dazugekommenen Wörtern der eine nur diesen, der andere nur jenen Teil kannte, sollte die Verständigung unter den Menschen unmöglich gemacht werden.

So gefasst, gewinnt diese Erzählung für uns ungemein an Interesse, weil sich in ihr eine eigenartige Anschauung über die Entstehung der verschiedenen Sprachen ausspricht. Diese Anschauung führt alle Sprachen auf eine einzige Ursprache zurück. Die anfangs sehr arme Ursprache wurde nach der Teilung der Völker von jedem Volke in einer ihm allein eigenen Weise immer mehr bereichert, bis nach und nach bei jedem Volke der Zuwachs der Sprache den ursprünglichen Wortschatz an Umfang vielmal übertraf, sodass es endlich so viele verschiedene Sprachen gab als Völker, wobei jedoch allen Sprachen etwas Gemeinsames blieb. Dies ist, wie bereits gesagt, eine sehr interessante Anschauung, doch wird dabei die Tatsache ausser Acht gelassen, dass das Charakteristische einer Sprache in etwas mehr als der Eigenart ihres Wortschatzes besteht. Aber diese Unzulänglichkeit der genannten Anschauung müssen wir den alten Hebräern schon verzeihen. Glaubt doch noch heutzutage so mancher von uns, an der hebräischen Bibel Textkritik üben zu dürfen, der von ihrer Sprache kaum etwas mehr weiss als das, worüber ihn die neueste Ausgabe des Gesenius'schen Wörterbuchs belehren kann.

10. שנתים ist = zwei auf einander folgende Jahre. Von zwei selbst vollen Jahren, die inmitten eine Unterbrechung erlitten haben, kann der Dual nicht gebraucht werden. Ungefähr dasselbe gilt

auch von Hohl- und Längenmassen. So kann z. B. קְאָסִים nur von einer Partie Getreide, die zusammen ist, und אמתים nur von einer kontinuierlichen Grösse gebraucht werden.

28. על פני ist nicht = coram, sondern, wie schon Raši richtig erkannt hat, so viel wie: bei Lebzeiten: vgl. zu Ex. 20, 3 und besonders zu Num. 3, 4. Aehnlich ist auch in der Sprache der Mischna בפני הבית = während der Tempel noch stand, Gegensatz שלא בפני הבית; vgl. Chullin 5, 1. 6, 1. 7, 1. 10, 1. 11, 1. — Harans Tod um diese Zeit dient dem Zweck der folg. Darstellung. Hierdurch bleibt Lot beim Absterben des Grossvaters ganz verwaist, und Abraham muss ihn als Oheim mit sich nehmen, als er sich auf die Wanderung begibt; vgl. zu 12, 4.

30. ולד kommt nur noch 2. Sam. 6, 23 vor, wo es die Massora aus nicht einleuchtendem Grunde יָלֶד punktiert. Dass dieses Wort in der einen oder der anderen Aussprache mit יֶלֶד gleichbedeutend ist, ist nicht wahrscheinlich. Denn bei der Peinlichkeit, womit die hebr. Sprache radikales Waw am Anfang der Wörter vermeidet, sodass von Eigennamen abgesehen, ausser unserem Nomen und וָו kein anderes Beispiel vorkommt, ist, die Existenz eines gegen die Regel mit Waw beginnenhem Nomens neben einem anderen aus demselben Stamme anders gebildeten, aber gleichbedeutenden nicht anzunehmen. Das fragliche Wort ist eigentlich Verbalnomen und heisst Geburt, Niederkunft. Das Nomen ist entweder eine Neubildung, welche die Propheten und der Verfasser des Buches der Richter noch nicht kannten, oder es gehört der niedern Sprache an, weshalb diese es vermieden und statt אין לה ולד lieber לא ילדה sagten; vgl. Ri. 13, 2 und Jes. 54. 1. אין לה ולד heisst also sie hatte nie ein Kind geboren; dagegen würde die Aussage bei dem Gebrauch von ילד statt ולד dahin gehen, dass die Betreffende zu einer gewissen Zeit kein lebendes Kind hatte, den Fall jedoch nicht ausschliessen, dass sie Kinder geboren hatte, die aber gestorben.

Was die Sache betrifft, so ist an dieser Stelle die Bemerkung, dass Sarah zur Zeit kinderlos war, nicht zwecklos. Sie motiviert die Auswanderung Tharahs, die gleich darauf berichtet wird. Denn nach einem nur aus der spätern jüdischen Literatur bekannten, aber, wie es scheint, alten Volksglauben versprach man sich im Unglück viel sowohl von der Aenderung des Namens der davon betroffenen Person als auch von dem Wechsel ihres Aufenthaltsorts; vgl. Rosch-haschana 16b und sieh zu Num. 23, 13. Noch heutzutage erhält unter den Juden alten Schlages ein schwer

Kranker aus diesem Grunde nicht nur einen anderen Namen, sondern er wird auch mindestens nach einem anderen Teile des Hauses übertragen, um den Aufenthaltsort zu wechseln. In diesem Glauben, scheint es nun, wanderte Tharah, als er sah, dass seine Schwiegertochter Sarah unfruchtbar war, mit all den seinen aus, da Abraham aus Rücksicht für den greisen Vater, den er nicht verlassen durfte, allein dies nicht tun konnte; vgl. zu 16, 3 und 17, 5.

31. An וַיֵּצְאוּ ist nichts zu ändern. Dagegen muss man אִתּוֹ für אתם lesen. Letzteres ist durch Dittographie aus dem folg. entstanden. Andere lesen nach Sam. und LXX וַיֵּצֵא אֹתָם, was aber bei weitem nicht so gut ist, weil ללכת וגו׳ dazu nicht passt. Letztere Lesart ist allerdings bezeugt, aber das Zeugnis der alten Versionen ist nur von relativem Wert und kann gegen die Massora nur dann geltend gemacht werden, wenn sich gar keine Zweifel dagegen erheben. Andererseits ist aber auch das Uebereinstimmen der alten Versionen mit dem massor. Text noch lange kein Beweis für seine Richtigkeit. Denn die schlimmsten Textfehler im A. T. sind die vermeintlichen Verbesserungen, und die sind meistens älter als irgend eine der Versionen.

XII.

2. Für וֶהְיֵה ist entschieden וְהָיָה zu lesen und das Subjekt dazu aus dem vorherg. שמך zu entnehmen. Der Sinn des Satzes in dieser Gestalt ist: und er soll in Segensformeln angewendet werden; sieh zu V. 3. Auf Abraham bezogen, müsste das Verbum in diesem Zusammenhang וְהָיִיתָ statt והיה lauten.

3. ונברכו ist nicht in passivem, auch nicht in reflexivem, sondern in reziprokem Sinne zu verstehen. Die Völker der Erde, einander segnend, sollen Abraham in ihren Segnungen als Muster eines gesegneten und glücklichen Mannes nennen. Die neutestamentliche, bei christlichen Auslegern zum Teil noch jetzt beliebte Fassung dieses Ausdrucks, wonach JHVH hier dem Abraham verheisst, dass er den Heiden zum Segen gereichen soll, ist grundfalsch, und — ich trage kein Bedenken, es auszusprechen — wo an dieser Fassung aus einleuchtenden Gründen noch in neuerer Zeit festgehalten wird, geschieht dies gegen besseres Wissen und Gewissen. Denn bei allem Mangel an tieferer Kenntnis des Hebräischen, der in der herrschenden Exegese sich kundgibt, müssen ihre Vertreter mit der alttestamentlichen Phraseologie doch hinreichend vertraut sein, um zu wissen, dass „sich selbst oder einem andern zum

Segen gereichen" keine hebräische Sprechweise ist. So viel müssen die Herren nach so fleissigem Studium des Hebräischen seit Reuchlin doch wohl gelernt haben.

4. Lot zieht mit Abraham mit, um in dem entworfenen Bilde von letzterem den Hintergrund zu machen und teilweise, wie durch seine Niederlassung in der Nähe des sündigen Sodom und durch sein Abenteuer in der Höhle, für dessen Charakter als Folie zu dienen. Im zweiten Halbvers stimmt die Angabe, dass Abraham, als er aus Haran auszog, nur fünfundsiebzig Jahre alt war, mit 11, 26 und 32 nicht überein. Nach ersterer Stelle war Tharah siebzig Jahre alt, als Abraham geboren wurde, und nach letzterer starb er in Haran im Alter von zweihundert und fünf Jahren. Da es aber an sich nicht wahrscheinlich ist, dass Abraham von seinem greisen Vater sich trennte und ihn beim Auswandern nach Kanaan in Haran allein zurückliess, und da auch der Umstand, dass Abraham seinen verwaisten Neffen Lot mitnahm, den Tod Tharahs als vor dieser Auswanderung stattgefunden voraussetzt, so muss Abraham, als er Haran verliess, um nach Kanaan zu gehen, gegen hundert und vierunddreissig Jahre alt gewesen sein. Aus diesem Grunde muss die hier enthaltene Angabe über das damalige Alter Abrahams aus einer anderen Quelle fliessen.

6. שכם kann hier unmöglich Ortsname sein, weil מקום שכם im Sinne von „Stätte Sichem" unhebräisch ist. שכם kann in dieser Verbindung nur Personennamen und מקום שכם so viel sein wie: Wohnsitz Sichems; vgl. Ex. 3, 8 מקום הכנעני. Weiter unten 34, 2 und Ri. 9, 28 ist wohl von einem ältern Herrn Sichems, nämlich von Emor, dem Vater Sichems, die Rede. An dieser Stelle aber wird sein Sohn Sichem als Herr des Ortes genannt, dessen Namen er führte. Ueber die Benennung einer Stadt nach einem Sohne des Erbauers derselben vgl. 4, 17.

8. קרא בשם יהוה kann nicht bedeuten „den Namen JHVHs anrufen", weil dieser Ausdruck Ex. 33, 19 mit Bezug auf JHVH selbst vorkommt, was bei dessen angeblicher Bedeutung nicht geschehen könnte. שם heisst in dieser Redensart, wie sein Aequivalent im Arab. und Syr., Charakter, und das Ganze ist so viel wie: die rühmlichen Attribute JHVHs vortragen; vgl. zu Ex. 34, 6. Bei der Widmung des Altars liess sich Abraham über den Charakter JHVHs aus und rühmte dessen Eigenschaften. Denn nach der spätern Tradition soll Abraham für seine Religion stark Propaganda gemacht haben.

11. ידעתי, wenn das Wort richtig überliefert ist, ist die ältere Form der zweiten Person fem. Diese Form ist in der gemeinen Prosa wohl ungewöhnlich, doch findet sich etwas Aehnliches als Kethib 2 K. 4, 23 und 8, 1 beim persönl. Fürwort. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass nicht Abraham selber, sondern Sarah in der vorgeschlagenen Sache handeln soll, weshalb auch bei dem Bewegegrund nur ihr, nicht sein Wissen in Betracht kommen kann.

12. ואמרו זאת ist untergeordnete Fortsetzung des Vordersatzes; der Nachsatz beginnt erst mit dem zweiten Halbvers. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn die Aegypter dich erblicken und dabei denken können, dies ist sein Weib, so werden sie u.s.w. Diese Fassung ist viel natürlicher, als die übliche, wonach schon der zweite Satz Nachsatz ist.

19. Man hat neuerdings viel darüber spekuliert, dass unter den Geschenken, die Abraham bei dieser Gelegenheit erhält, keine Pferde sich finden, und diesen Umstand durch die Annahme, dass es zur Zeit in Aegypten Pferde und Pferdezucht noch nicht gab, zu erklären gesucht. Tatsache aber ist, dass, wenn Pharao dem Abraham auch Pferde gegeben hätte, unser Verfasser sich ebenso wenig herbeigelassen haben würde, dies zu berichten, wie ein galizischer Chasside es über sich gewinnen könnte, in einer Biographie des Wunderrabbis von Sadagóra ein Diamantkreuz, welches ein maliziöser christlicher Magnat dem Heiligen geschenkt hätte, zu erwähnen. So sehr waren die Pferde den alten Israeliten verhasst. Doch darüber an anderer Stelle.

20. וישלחו ist = und sie sahen dazu, dass er fortkam, d. i., sie brachten ihn an die Grenze des Landes und schafften ihn hinüber. Von einer schützenden Begleitung ist hier nicht die Rede. Abraham wird offenbar ungnädig entlassen, und Pharao ist es nur darum zu tun, sich zu vergewissern, dass der unliebsame Fremde über die Grenze kommt.

XIII.

1. Sieh die Ausführung zu 6, 18. Was dort über die Anschliessung eines weiteren Subjekts an ein vorhergehendes, in einer Verbalform enthaltenes gesagt ist, gilt auch für den Fall, wo das erste Subjekt zwar durch ein Nomen ausgedrückt, aber, wie hier, von dem sich daran anschliessenden weitern Subjekt getrennt ist. Das Treten von ממצרים zwischen אברם und ואשתו macht hier die Zurück-

beziehung auf אברם durch הוא als تأكيد unerlässlich; vgl. 17, 9 und besonders Ex. 12, 30, wo die ähnliche Stellung der adverbiellen Bestimmung dieselben Folgen hat. Eine Ausnahme macht nur die Apposition zum ersten Subjekt, die in dieser Hinsicht nicht als Trennung gilt; vgl. Ex. 18, 5.

3. למסעיו ist = nach mehreren Stationen, wörtlich bei seinem wiederholten Aufbrechen. Der Ausdruck will sagen, dass Abraham vom Negeb nach Bethel nicht in einem Zuge kam, sondern dsss er dazwischen an mehreren Stationen kurze Rast machte; vgl. zu Ex. 17, 1.

4. Das Imperf. consec. ויקרא ist Fortsetzung von עשה, welches mit ihm das Subjekt teilt. Der zweite Halbvers gehört also mit in den Relativsatz, und das Ganze heisst: zur Stätte des Altars, den Abraham früher dort erbaut, und woselbst er JHVHs Ruhm verkündigt hatte; vgl. Raši, der jedoch auch die Fassung von ויקרא שם וגו׳ als unabhängigen Satz für möglich hält, was nicht richtig ist. Ueber die Nennung des gemeinsamen Subjekts nach dem zweiten, statt nach dem ersten Verbum vgl. 25, 8. Num. 20, 22 und besonders Lev. 1, 1. Das zweite שם bezieht sich, wie gleich erhellen wird, nicht auf מקום, sondern auf המזבח. Denn die Redensart קרא בשם יהוה kommt in diesem Buche nur in Verbindung mit der Erbauung eines Altars und der Pflanzung eines heiligen Baumes vor, vgl. 12, 8. 21, 33. 26, 25, und dieser Umstand beweist, dass die dadurch bezeichnete Handlung, wenigstens in älterer Zeit, dicht am neuerbauten Altar, respekt. am neugepflanzten heiligen Baume vollzogen wurde. Aus eben demselben Grunde ist es falsch, hier den zweiten Halbvers als einen unabhängigen Satz zu fassen, wie allgemein geschieht; denn ohne Widmung eines neuen Altars kann Abraham die in Rede stehende Handlung nicht vollzogen haben.

5. ואהלים ist ohne Zweifel verlesen oder verschrieben für גְמַלִּים vgl. 12, 16. Zelte werden im A. T. sonst nirgends als Bestandteil des Reichtums oder des Besitzes genannt. Das Zelt gehört zum Hausrat und kann daher ebenso wenig wie der Backtrog bei der Angabe des Besitzes besonders hervorgehoben werden.

6. Man beachte die Masculinform von נשא, obgleich ein Fem. Subjekt des Verbums ist. Das ist aber selbst in der gemeinen Prosa ganz in Ordnung; denn, wenn das Verbum dem Subjekt vorangestellt ist, braucht es mit ihm weder im Numerus noch im Genus übereinzustimmen. Was den Numerus betrifft, so ist z. B. ויבא משה ואהרן sogar eleganter und daher häufiger als ויבאו מ׳ וא׳; vgl. 44, 14.

Ex. 7, 10. 10, 3. 18, 5. 12 b. Lev. 9, 23. Num. 17, 8. 20, 6. Waw in ולא entspricht dem arab. ف, womit eine Folge des Vorhergehenden eingeführt wird. נשא aber heisst in diesem Zusammenhang fassen, vgl. in der Sprache der Mischna den Gebrauch des sinnverwandten החזיק zur Bezeichnung der Kapazität eines Gefässes. Danach ist der Sinn des Ganzen der: Darum — weil sie beide zahlreichen Viehstand hatten — fasste die Gegend sie nicht, d. i., hatte sie keinen Platz für sie. — יחדו findet sich im A. T. nahe an neunzigmal, יחדיו dagegen nur dreimal. Doch kommt beides auf dasselbe hinaus. Beiden Formen liegt יַחְדַי, ein Subst. mit der alten Femininendung ai, zu Grunde. יחדי, mit erstarrtem Suff. יחדו oder יחדיו, ist ein intensives יחד, welches letzteres mehr poetisch ist und in der gemeinen Prosa nur siebenmal sich findet. Wahrscheinlich gibt es auch zwischen יחד und יחדו einen vielfachen praktischen Unterschied der Bedeutung, doch lässt sich ein solcher nach allen Seiten hin nicht bestimmen. So viel aber steht fest. יחד, an der Spitze eines Satzes, heisst auch gleichwohl, vgl. zu Hos. 11, 7 und Hi. 10, 8, und diese Bedeutung lässt sich für יחדו nicht nachweisen. Auch kann יחדו allein das Prädikat in einem Satze ausmachen, vgl. 1 K. 3, 18, was bei יחד nicht der Fall ist. Ferner kann יחד mit einem Verbum gebraucht werden, um, wie Hi. 21, 26, dessen Handlung als eine, zweien oder mehreren Subjekten bloss gemeinsam bezeichnen, während יחדו, Kraft seiner intensiven Form, in solchem Falle auch die Gleichzeitigkeit der Handlung bei den Subjekten ausdrücken würde. Endlich hat יחד noch eine Bedeutung die für יחדו nicht mit Sicherheit beansprucht werden kann. Doch darüber sieh zu 22, 6.

8. In נא hat sich der N-Laut der im modus energicus des Arab. das emphatische Element bildet, zum selbständigen Wörtchen entwickelt, das denselben Dienst tut. Bei verneintem Verbum im Imperf. kann, wenn נא gebraucht ist, nur אל nicht לא als Negation gebraucht werden, und dann tritt נא zwischen die Negation und das Verbum. Das ist die Wortfolge an fünfzehnmal und sie wird wohl die allein gestattete sein. Ri. 19, 23, der einzige Fall, wo נא nach dem durch אל verneinten Verbum steht, ist der Text nicht in Ordnung. Es scheint, dass ein durch נא verstärktes Imperf. keine Verneinung zulässt; darum tritt die emphatische Partikel in solchen Fällen an die Negation heran. אל נא ist dann ganz wie arab. لَنْ. Ebenso lässt das Perf., welches seiner Natur nach keiner Modalität unterworfen ist, eine direkte Verstärkung durch נא nicht zu. Aber

4*

gewisse Partikeln können, wenn sie unmittelbar vor dem Perf. stehen, durch נא verstärkt werden und ihm die Verstärkung mitteilen. Solche Partikeln sind הנה und אם; vgl. 12, 11. 18, 3.

9. Das Hiph. in אימינה und אשמאילה erklärt sich aus dem Arab. Im Arab. werden nämlich von vielen Ortsnamen solche Verba denominiert, die in der dem hebr. Hiph. entsprechenden vierten Konjugation das Gehen nach dem betreffenden Orte bezeichnen; vgl. أَبْصَرَ, أَحْجَزَ, أَيْمَنَ nach Basra, resp. den Provinzen Hidjas und Jemen reisen. Zu beachten ist auch in beiden Verben der Voluntativ, der trotz des Bedingungssatzes dazwischen vom Imperativ abhängt. Was die Ordnung der beiden Verba betrifft, so kommt in der Prosa die rechte Hand und die rechte Seite immer zuerst, was auch hier, wenn man die Nachsätze in Betracht zieht, der Fall ist. In der Poesie dagegen, wird die Linke meistens zuerst genannt. Vgl. Ct. 2, 6. 8, 3. Hi. 23, 9. Ps. 89, 13 und sieh K. zu Ps. 91, 7.

10. נשא kommt hier, wie öfter, von den Augen, 29, 1 von den Füssen und Thr. 3, 41 vom Herzen in einer Weise vor, die deutlich auf einen Idiotismus hinweist. Das Verbum findet sich so zweimal auch von den Händen; vgl. zu Hab. 3, 10 und K. zu Ps. 63, 5. In allen diesen Fällen heisst נשא eigentlich nicht aufheben, sondern ergreifen, und einen Körperteil ergreifen ist so viel wie: ihn in Aktion setzen. Hieran schliesst sich auch נשא קול an. — מַשְׁקֶה ist in diesem Zusammenhang unmöglich. Wasserreiche Gegend kann das Wort nicht bedeuten. Ez. 45, 15 ist korrupt und kann daher nichts beweisen. Lies dafür מְשֻׁקָּה als Part. fem. Pual und vgl. Hi. 21, 24.

13. Für וחַטָּאִים lies einfach וחֹטְאִים. חַטָּאִים ליהוה ist durchaus unhebräisch. Die massor. Punktation will wohl den Nebenbegriff des Habituellen ausdrücken, aber dieser Nebenbegriff haftet auch dem Partizip als Verbaladjektiv an, besonders dem Partizip eines intransitiven Verbums.

14. מקום bezeichnet hier die Lage, in der sich Abraham befindet; vgl. den Gebrauch dieses Nomens Aboth 2, 4 und sieh die Schlussbemerkung zu 21, 17. Wenn man das vorherg. אחרי הפרד לוט מעמו als Zeitangabe in Betracht zieht, ergibt es sich von selbst, dass hier auf den Mangel an Land hingewiesen wird, woran Abraham zur Zeit litt, sodass er deswegen gezwungen gewesen war, sich von seinem Verwandten zu trennen.

17. Die sachliche Erklärung dieser Stelle bietet eine Stelle im Homer. Als ich im einundzwanzigsten Lebensjahr in der Secunda eines deutschen Gymnasiums sass (denn ich hatte erst ein Jahr vorher ABC angefangen), da vermochte der griechische Lehrer den Vers Il. I, 37 nicht zu erklären. Er wusste mit dem Perf. ἀμφιβέβηκας in der Anrede an Apollo, den der von Agamemnon schwer beleidigte Priester um Schutz anfleht, nichts anzufangen. Der Lehrer fasste das Umwandeln als Bewachen und Schützen auf und gab dem Perf. die Bedeutung des Imperf. Beides ist falsch. Er wäre aber auf das Richtige gekommen, wenn er gewusst hätte, dass ein griechisches Perf., streng genommen, nie eine Handlung, sondern stets nur einen gegenwärtigen Zustand ausdrückt, der die Folge von einer vergangenen Handlung ist. Danach redet an jener Stelle der Priester in seiner Bitte um Schutz für Chryse den Apollo als den Gott an, der in Folge seiner einstigen Umwandlung dieser Stadt zu ihr in gewissen Beziehungen steht, die ihm deren Beschützung zur Pflicht machen. Die Vorstellung war also offenbar, dass bei der Verteilung der Erde unter die Götter jeder Gott das ihm zugefallene Gebiet umwandelte und durch diesen symbolischen Akt davon Besitz nahm, sodass er dessen Schutzgott wurde*). Auch nach talmudischem Gesetze ergreift man von einem Grundstück Besitz, indem man einen Gang darum macht; vgl. Tosifta Baba bathra Kap. 2 und Jeruschalmi Kidduschin Kap. 1, Hal. 3. Demgemäss befiehlt JHVH hier dem Abraham, in dem ihm verheissenen Land einen Gang zu tun, der Länge und der Breite nach (ganz wie Homers ἀμφιβαίνειν), um in dieser Weise davon für sich und seine Nachkommen Besitz zu ergreifen; vgl. zu Jos. 24, 3.

18. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche ויאהל (denn „mit den Zelten weiter rücken“ kann אָהַל nicht heissen) lies ויֹּאֶל = und er liess es sich gefallen. Bezieht man dies auf das unmittelbar Vorherg., so will damit gesagt sein, dass Abraham den befohlenen Gang machte. Hiph. von יאל heisst mit mehr oder minder Widerwillen etwas tun, sich dazu bequemen, und der Ausdruck ist hier gebraucht, weil Abraham erst seine Zweifel überwinden musste,

*) Ich muss hier hinzufügen, dass ich in der Klasse aufstand und nach erhaltener Erlaubnis die oben gegebene Erklärung bescheiden vortrug. Aber als ich damit fertig war, lächelte der Lehrer spöttisch und nannte meine Erklärung rabbinischen Aberwitz — eine sehr beliebte christliche Bezeichnung für jeden Gedanken, der sich über das Gewöhnliche erhebt, wenn er in einem jüdischen Kopfe entstanden ist.

ehe er sich herbeilassen konnte, von dem zur Zeit von den Kanaanitern bewohnten Lande in der befohlenen Weise Besitz zu ergreifen. Die Sache mag ihm anfangs wie ein Possenspiel vorgekommen sein.

XIV.

2 Lies אִתָּם für das erste את und streiche das folg. ואת, dann fasse die hier genannten Könige als Subjekt des Verbums. Der Umstand, dass את im zweiten Halbvers nicht wiederholt ist, fordert dringend diese Fassung. Die Ergänzung des Subjekts zu עשו aus dem Vorherg. ist in diesem Falle ein Verstoss gegen die Grammatik. Zu unserer Fassung passt auch V. 8, wonach die in diesem Verse genannten Könige die Angreifer sind, ungleich besser. Im zweiten Halbvers bezeichnen מלך צביים und מלך בלע einen und denselben König, nämlich Semeber. Dieser war also König der beiden letztgenannten Landschaften. מלך ist vor בלע wiederholt, um der Beziehung des erklärenden היא צער auf צביים und בלע, die sonst trotz des Sing. von היא möglich wäre, vorzubeugen. Wenn מלך בלע einen besondern fünften König bezeichnete, müsste dieser, wie alle anderen Könige, mit Namen genannt sein; sieh zu V. 9.

5. Die Angaben von da an bis V. 7, die scheinbar zu der eigentlichen Erzählung nichts beitragen, haben dennoch in derselben ihren Zweck. Die diesem Kriege vorhergegangenen Siege der vier verbindeten Könige werden ausführlich aufgezählt, um Abrahams Sieg über die grossen Sieger in seiner Grösse erscheinen zu lassen; vgl. zu Num. 21, 29.

6. Für בהררם bringt Sam. בְּהַרְרֵי zum Ausdruck, was entschieden vorzuziehen ist.

7. שדה העמלקי ist in einer Erzählung aus der Zeit Abrahams, bei dessen Tode Esau, Amaleks Grossvater, kaum fünfzehn Jahre alt gewesen sein kann, ein unerklärlicher und darum unverzeihlicher Anachronismus. Einen so groben Schnitzer lässt sich ein bedachtsamer Schriftsteller nicht leicht zu Schulden kommen. Für העמלקי wird wohl הערקי oder wie Sam. 10, 17 für dieses hat, הערוקי zu lesen sein.

9. Streiche den ganzen zweiten Halbvers als Randglosse eines alten Lesers, der ומלך בלע als einen fünften König nennend fasste und seine Ansicht darüber an geeigneter Stelle kundgeben wollte.

10. נפל bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht ein zufälliges Hineinfallen oder Versinken, sondern ויפלו שמה ist, wie schon Ibn

Esra richtig erkannte, = und sie liessen sich dort hinab. Dass נפל auch von jemandem gebraucht werden kann, der sich absichtlich hinwirft, muss wohl nicht erst bewiesen werden. Das zufällige Hineinfallen der beiden Könige in die Gruben würde gar nicht erwähnt worden sein. Anders verhält es sich, wenn hier von dem absichtlichen Hinabsteigen in die Gruben die Rede ist. Der Verfasser lässt die Könige von Sodom und Gomorra nicht mit ihren Verbündeten ins Gebirge fliehen, sondern auf dem Rückzug in den Gruben sich verstecken, weil dies für den Zweck der folg. Darstellung nötig ist. Denn in den Erzählungen über Abraham verfährt der Verfasser aus einleuchtenden Gründen ganz anders als sonst. In Bezug auf Noah z. B. heisst es 6, 8. 9: „Noah aber erregte JHVHes Wohlgefallen; Noah war ein frommer, unsträflicher Mann unter seinen Zeitgenossen; mit Gott wandelte Noah", und ferner 7, 1 sagt JHVH zu Noah „dich habe ich rechtschaffen erfunden in deinen Beziehungen zu mir in diesem Geschlechte". Aber in Bezug auf Abraham wird nichts dergleichen gesagt. Bei Abraham greift der Verfasser dem Urteil des Lesers nicht vor. Er beschreibt einfach Abrahams Handlungen und seine Unterredungen mit JHVH und überlässt es dem Leser, sich daraus über den Charakter des Helden und seine Beziehungen zu seinem Gotte ein Urteil zu bilden. In der uns hier vorliegenden Erzählung über den Kampf und den Sieg Abrahams kommen nun mehrere schöne Züge seines Charakters zur Darstellung. Da sieht man, dass Abraham wohl ein frommer Mann, aber kein Betbruder, kein Mucker ist. Er kann, wenn es nötig ist, auch kämpfen; und er kämpft für einen entfernten Verwandten selbst nach einer Entzweiung mit ihm. Ihren höchsten Gipfelpunkt aber erreicht die Darstellung am Schlusse in dem Dialog zwischen Abraham und dem König von Sodom. Da zeigt sich Abrahams Uneigennützigkeit in seiner Zurückweisung der wieder abgenommenen Beute, die ihm angeboten wurde, und da zeigt Abraham eine noch grössere Tugend, indem er bei andern eine so übertriebene Generosität nicht voraussetzt, sich nicht anmasst, ihnen seine Grundsätze aufzuzwingen und über ihre gerechten Ansprüche eigenmächtig zu verfügen, sondern im Gegenteil darauf besteht, dass seine Verbündeten ihren Anteil an der Beute erhalten sollen. Dieser für das Charakterbild Abrahams so wichtige Dialog wäre aber unmöglich gewesen, wenn der König von Sodom mit seinen Verbündeten ins Gebirge geflohen wäre, wohin Abraham nicht kam. Darum lässt der Verfasser den König von Sodom auf dem Rück-

zug in einer der Gruben sich verstecken, von wo er die Rückkehr Abrahams von der Schlacht auf demselben Wege gewahren, heraufkommen und mit ihm unterreden kann. Dem König von Sodom ist in seinem Versteck der König von Gomorra beigesellt, um die literarische Kunst zu verbergen. Sich verstecken aber nicht hineinfallen müssen die beiden Könige, weil ein für den Zweck der Darstellung erforderliches Ereignis, wovon Personen betroffen werden, vom ästhetischen Standpunkt der hebräischen Antike ebenso wenig zufällig geschehen darf, wie das Tragische in der klassischen Tragödie.

12. Die Apposition בן אחי אברם folgt nicht gleich auf לוט, wo sie eigentlich hingehört, weil bei dieser Wortfolge das Suff. in רכשו fälschlich auf אברם bezogen werden könnte. Der ganze zweite Halbvers ist spätere Zutat und gibt sich schon durch sein ungeschicktes Nachhinken als solche zu erkennen. Lot wohnte wohl in der nächsten Nähe von Sodom, aber nicht in der Stadt selbst; vgl. 13, 12 und sieh zu 19, 1.

14. Alle Versuche, וירק neben חניכיו zu erklären, müssen fruchtlos bleiben. Zum Kampfe hinausführen kann das Wort nicht heissen. וידק, welches Sam. und vielleicht auch LXX dafür bietet, beruht wohl auf blosser Konjektur, da ein Verbum דוק im A. T. sonst nicht vorkommt, und wenn es auch vorkäme, kaum die Bedeutung „mustern" haben könnte. Aber auch חניכיו ist mehr als zweifelhaft. Bei Buhl heisst es über das nur hier vorkommende und schon darum verdächtige חניך: eigentl. eingeweiht, daher erfahren, geprüft, bewährt. Aber selbst das deutsche „eingeweiht" ist noch lange nicht dasselbe wie geprüft und bewährt, und dem hebr. חָנַךְ haftet der Begriff des Neuen an, und dieser Begriff muss auch seinen Derivaten zu Grunde liegen. Danach aber könnte חניך nur Novize, Tiro, also das gerade Gegenteil von „geprüft" und „erfahren" heissen, was natürlich hier nicht passt. Der Text ist hier verderbt und verstümmelt. Für חניכיו kennt die jüdische Tradition eine Lesart חניכו, vgl. Midrasch Lekach-tob ed. Buber und Raši zur Stelle. Diese Lesart, an sich nicht besser, führt auf das Richtige. Der Text las dafür חניתו, wozu allein וירק passt; vgl. Ps. 35, 3. Dass dieses Verbum auch in der Prosa vom Ziehen einer Waffe gebraucht werden kann, zeigt Lev. 26, 33. Unmittelbar nach dem Satze וירק את חניתו ist ein anderer Satz ausgefallen. In dem weggefallenen Satze muss von der Beteiligung der drei Verbündeten an diesem Kriegszuge die Rede gewesen sein. Dass sich diese daran beteiligt, ist in V. 24 ausdrücklich gesagt, und es ist nicht wahr-

scheinlich, dass die Erzählung hier beim Bericht vom Aufbruch nichts darüber hatte. Auch die Erwähnung der drei Verbündeten in V. 13 weist darauf hin, dass unmittelbar nachher von ihnen etwas ausgesagt sein muss. Ich vermute daher, dass der ausgefallene Satz im Anschluss an das Folgende etwa also lautete: ויקם הוא ושלשת בעלי בריתו ענר אשכול וממרא ועמהם ילדי ביתו וגו׳.

15. ויחלק וגו׳ kann nicht heissen „und er verteilte seine Leute“, wie man den Satz wiederzugeben pflegt, denn dazu passt הוא nicht, da Abraham sich selbst doch nicht verteilen konnte. ויחלק עליהם ist = und er stiess — eigentlich glitt — auf sie. Auch LXX, die das Verbum durch ἔπεσε wiedergeben, verstanden den Ausdruck so.

20. אברם ist Vokativ, und das dabei zu erwartende אתה ist in der feierlichen Rede ausgelassen, weil die Beziehung hier aus צריך בידך im folg. Verse sich ergibt. Das Ganze aber ist = willkommen, Abram, dem höchsten Gotte! Vgl. zu 24, 31.

22. Es ist wohl zu beachten, dass Abraham sich mit אל עליון allein nicht begnügt, sondern יהוה hinzufügt. Daraus geht hervor, dass Melchizedeks höchster Gott mit JHVH nicht identisch ist. Abraham gibt aber dennoch dem Priester eines fremden Gottes den Zehnten von der gesamten Beute, weil der Sieg in dessen Gebiete gewonnen war. Dabei darf man auch nicht vergessen, dass JHVH in keiner seiner Anreden an Abraham als den einzigen Gott sich ausgibt oder ihm einem anderen Gotte gelegentlich eine landesübliche Huldigung darzubringen verbietet. Das ging so früh nicht an. Endlich handelt hier Abraham, der später jeden Anteil an der Beute ausschlägt, nur für andere in einer Sache, die ihn eigentlich nicht angeht.

24. Sprich בִּלְעֲדֵי als st. constr. und streiche רק, welches eine Glosse dazu ist; vgl. LXX, die nur eines der beiden Wörter zum Ausdruck bringen, und sieh zu 41,16. בלעדי אשר ist = ausgenommen das, was. Die Abstammung dieser Präposition ist dunkel. Mit בל und עד hat sie kaum etwas gemein, denn sie findet sich auch im Syrischen, das keine dieser beiden Partikeln kennt.

XV.

1. אנכי ist emphatischer und gewichtiger als אני, weshalb es hier, wie in jeder feierlichen Rede, vorgezogen ist. Aus diesem Grunde kann אנכי als تأكيد nur ein in seiner Verbalform enthaltenes

persönliches Fürwort hervorheben, zur Hervorhebung eines das Objekt ausdrückenden Verbalsuff. aber muss אני dafür gebraucht werden. So wäre z. B. 27, 34 der Gebrauch von אנכי statt אני zur Betonung des Suff. in ברכני unkorrekt. Hiervon gibt es, soviel ich weiss, im ganzen A. T. keine Ausnahme. מָגֵן ist in dieser Verbindung rein unmöglich. Denn אחר הדברים האלה als Zeitangabe für diese Erzählung bringt sie offenbar in Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden, nach jenem glänzenden Siege aber bedurfte Abraham keiner Versicherung des Schutzes JHVHs. Dagegen mochte Abraham, der auf den ersten generösen Impuls die ihm angebotene reiche Beute zurückgewiesen hatte, sich nachträglich darüber Vorwürfe machen. Das war ganz natürlich und menschlich. In Anbetracht dessen muss man מֹגֵן als Partizip Kal von מגן = נתן lesen und שכרך als Objekt dazu fassen. Das Part. ist hier Kal wie bei mehreren andern Verben, die nur in Piel im Gebrauch sind; vgl. כזב. מגן wird sonst mit doppeltem Acc. gebraucht. Hier aber ist שכרך Acc. der Sache, während לך den Acc. der Person vertritt. מגן ist zwar ein poetisches Wort, kann aber hier in der feierlichen Rede JHVHs ebenso wenig auffallen wie 14, 20 in der Ansprache des Priesters an Abraham. Was שכרך betrifft, so hat dieses keine religiöse Bedeutung. שכר bezeichnet unter anderem den Kampfpreis; vgl. Ez. 29, 18 und sieh zu Jes. 40, 10. Abraham, der nach der vorherg. Erzählung den ihm angebotenen Kampfpreis ausgeschlagen, erhält nun, damit er sich diese Generosität nicht gereuen lasse, von JHVH die Versicherung: Ich will dir deinen Kampfpreis in sehr reichlichem Masse geben.

2. Hier ist der ganze zweite Halbvers unübersetzbar. Nicht nur sind die Ausdrücke משק und דמשק unerklärlich, sondern auch אליעזר ist sehr verdächtig. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Abraham in einer Unterredung mit JHVH seinen Sklaven, gleichviel welche Stellung dieser in seinem Hause einnahm, mit Namen genannt hat. Weiter unten 24, 2 wird in Verbindung mit dem äusserst wichtigen Auftrag der Name des betreffenden Sklaven nicht genannt.

5. ספר unterscheidet sich dem Sinne nach von dem sinnverwandten מנה dadurch, dass es, seinem Grundbegriffe gemäss, das schriftliche Verzeichnen des Gezählten ausdrückt. Darum wird in der Regel ספר und nicht מנה gebraucht, wo, wie hier, 16, 10 und 41, 49, das zu Zählende sehr viel ist und im Kopfe nicht behalten werden kann, und wo es nicht beisammen vorliegt noch vorliegen kann, sondern in seinen Teilen einzeln nacheinander kommt und

verschwindet, so dass deren Aufzeichnung für das korrekte Zählen nötig ist; vgl. Lev. 15, 12. 28. 23, 15. 25, 8. Deut. 16, 9 und Ez. 44, 26. Später wurde jedoch dieser subtile Unterschied nicht immer beachtet; sieh z. B. 2 Sam. 24, 1 und 1 Chr. 21, 1.

6. ויחשבה לו צדקה gibt Gunkel wieder „der aber erkannte daran seine Gerechtigkeit." Hiervon ist jedoch kaum ein einziges Wort richtig. Denn חשב kann nicht heissen „erkennen", und צדקה kann hier nicht Gerechtigkeit bedeuten, weil diese Bedeutung in den Zusammenhang nicht passt. Das Verbum hat seine gewöhnliche Bedeutung, und צדקה ist = Verdienst; vgl. Neh. 2, 20 und sieh zu Deut. 24, 13. JHVH rechnete Abraham den Glauben an seine Verheissung, deren Erfüllung unter den obwaltenden Umständen kaum wahrscheinlich erscheinen musste, als Verdienst an.

9. משלש und משלשת bezeichnen die Tiere als solche, die der dritte Wurf der Muttertiere sind. Der dritte Wurf wurde am meisten geschätzt; vgl. עגלא תילתא Sabbath 11a. Pesachim 68b und sieh Raši dort. Dieser Dreizahl scheint die Vierzahl V. 16 als Fortsetzung zu entsprechen.

10. Für בתוך, welches, da תוך niemals die genaue Mitte bezeichnet, zu dem Sinn des Ganzen nichts beiträgt (anders 2 Sam. 10, 4 בחצי, worauf eine weitere nähere Bestimmung folgt), ist nach Sam. בָּתוֹר zu lesen als verstärkenden Inf. absol. Diese Verstärkung ist hier wegen der Verneinung desselben Verbums im zweiten Halbvers gewissermassen erforderlich. Ueber den Inf. Kal als Verstärkung eines Uerbums ungleicher Konjugation vgl. Ex. 19, 13 und den häufigen Ausdruck מות יומת. Uebrigens ist die Richtigkeit der überlieferten Aussprache von ויבתר nicht erwiesen. Im zweiten Halbvers ist Kal dieses Verbums gebraucht. Gewöhnlich kann Piel statt Kal eintreten, wenn das Objekt eine Menge ist; aber hier übertrifft die Zahl der Vierfüssler die der Vögel nur um eins, weswegen der Gebrauch des Verbums in verschiedener Form oder Konjungation bei ihnen kaum gerechtfertigt ist. — Die Vögel wurden nicht zerstückelt, weil dies auch sonst im Opferritual mit Bezug auf Vögel die Vorschrift ist; vgl. Lev. 1, 17 und 5, 8. Der Grund ist einleuchtend. Ein Vogel ist ein winziges Ding und kann nicht zerstückelt werden, ohne alle Ansehnlichkeit einzubüssen. — Subjekt zu sämtlichen Verben mit Ausnahme des ersten ist JHVH, nicht Abraham. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil es, wenn Abraham die Tiere zugerichtet hätte, im vorherg. Verse nicht

nur לך statt לי heissen, sondern auch gesagt sein müsste, was er mit dem Geholten tun solle.

12. תרדמה ist hier nicht tiefer Schlaf, sondern Betäubung; vgl. den Gebrauch des Verbums רדם Ps. 76, 7. Dan. 8, 18. 10, 9, Der hier beschriebene Zustand Abrahams rührt offenbar nicht von der Nähe JHVHs her, denn Abraham stand ja auch sonst in intimem Verkehr mit JHVH, doch passierte ihm dabei so etwas weder vorher noch nachher. Dieser Zustand kann nur mit der gleich darauf folgenden Mitteilung JHVHs zusammenhängen. Diese Erwägung führt zum richtigen Verständnis des zweiten Halbverses. חשכה als Nomen fällt schon durch seine Anreihung ohne Waw auf; aber das ist nicht alles. Dazu passt auch נפלת עליו keineswegs. Auch tritt die starke Finsternis nach V. 17 erst nach Sonnenuntergang ein. Sprich das Wort חֲשֵׁכָה als fem. von חָשֵׁךְ und vgl. Ps. 22, 29. Dieses Adjektiv sowohl wie גדולה bezieht sich auf אימה. Ihn überkam eine schwere, dunkle, bange Ahnung, ein Vorgefühl dessen, was da kommen sollte. גדולה reiht sich asyndetisch an, weil sich חשכה mit dem Nomen zu einem Begriffe enger verbindet.

16. Für ישובו liest Sam. ישוב. Doch ist die Recepta vorzuziehen; vgl. V. 14 יעבדו. Aber dabei muss דור רביעי nicht als Subjekt sondern als Zeitbestimmung oder besser als Prädikatsnomen gefasst werden, während sich das Subjekt aus dem Vorherg. ergänzt. Der Sinn des Ganzen ist dann: und im vierten Geschlechte werden sie hierher zurückkehren.

17. Hier ist die dichte Finsternis am Platze. Sie tritt jetzt ein, um den Effekt der Feuerflamme zu erhöhen. Für עשן ist עָשֵׁן als Partizip oder Adjektiv zu lesen und Ex. 20, 18 und Jes. 7, 4 zu vergleichen. Subjekt zu עבר ist JHVH, aus dem Vorherg. sich ergänzend, während das auf לפיד bezügliche אשר als Prädikatsnomen im Acc. steht. Das Ganze ist danach = und eine Feuerflamme, in deren Gestalt — wörtlich als welche — er zwischen jenen Opferstücken hindurch ging. — Ueber die Art, wie sich hier die Gegenwart JHVHs kundgibt, vgl. Ex. 24, 17.

19. Die zehnmalige Wiederholung der nota acc. in diesem und dem folg. Verse ist nicht Sache des Geschmacks, sondern beruht auf einem Sprachgesetz. Bei mehreren auf einander folgenden Objekten desselben Verbums muss nämlich jedes von ihnen את vor sich haben, wenn diese Partikel bei dem ersten gebraucht ist; vgl. Jos. 21, 13—18. 21—25. 27—32 ff. Esther 9, 7—10. Dies verhilft uns manchmal zur Ermittlung der grammatischen Beziehung

eines Substantivs, die sonst verkannt werden könnte; sieh zu Ex. 24, 12. רפאים = רְפָאִים ist Pl. von רְפָאִי, dem Nomen gent. von רפא = רפה; vgl. 2 Sam. 21, 16 ילידי הרפה, wofür 1 Chr. 20, 4 ילידי הרפא steht.

XVI.

1. Man beachte hier die Form des Satzes ושמה הגר, wofür wir, wenn wir den Sinn durch einen vollständigen Satz ausdrücken wollen, sagen müssen „welche Hagar hiess.“ Auch in einem Satzgefüge wie „Hans verriet das Geheimnis der Grete, die es weiter trug“ gibt es im Hebräischen keinen Relativsatz. Hebräisch muss man statt dessen sagen „und sie trug es weiter.“ אשר steht also niemals für „et is“. Für ושמה הגר könnte es auch heissen הגר שמה, aber nicht והגר שמה. Bei umgekehrter Wortfolge, wobei in solchem Falle Subjekt und Prädikat ihre Rollen tauschen (denn für den Semiten ist in einem Nominalsatz stets das Nomen Subjekt, das zuerst kommt), muss der Satz asyndetisch sein; vgl. 2 Sam. 20, 21. 1 K. 13, 2. Jes. 54, 5. Sam. 6, 12 und sieh K. zu Ps. 111, 9. Sieh auch zu 24, 22.

2. Ueber בוא אל = heiraten, zum Weibe nehmen vgl. zu 6, 4. אולי אבנה ממנה erklärt sich daraus, dass die Kinder eines Sklaven nicht ihm, sondern seinem Herrn gehören. Selbst ein hebräischer Knecht konnte bei Erlangung der Freiheit die Kinder, die ihm eine von seinem Herrn während der Knechtschaft ihm gegebene Frau gebar, nicht sein nennen; vgl. Ex. 21, 4. Wenn daher Hagar als Sarahs Sklavin Kinder gebar, gehörten sie der Herrin. Wegen dieses Gesetzes kam es auch unter den Hebräern vor, dass ein Mann, der keine Söhne hatte, seinem Sklaven die eigene Tochter zum Weibe gab, um männliche Nachkommen zu erhalten; vgl. zu 1 Chr. 2, 35.

3. Die Zeitangabe מקץ עשר שנים וגו׳ erklärt sich zum Teil aus der Bemerkung zu 11, 30. Als Sarah sah, dass ihr auch der abermalige Wechsel des Aufenthaltsorts nicht geholfen und sie nach wie vor unfruchtbar war, da griff sie zum letzten Mittel, sich durch ihre Sklavin Kinder zu verschaffen. Sarah hatte aber im neuen Lande zehn Jahre gewartet, ehe sie zu diesem Mittel griff, weil diese Frist nötig war, Unfruchtbarkeit des Leibes zu konstatieren. So muss nach einer alten rabbinischen Vorschrift eine kinderlose Ehe gelöst werden, doch nicht vor Ablauf von zehn Jahren; vgl. Tosifta Jebamoth Kap. 8. Merkwürdig aber ist die Anschauung, wonach

im Falle Sarahs die vielen Jahre der Unfruchtbarkeit, die sie zu Ur in Chaldäa und in Haran verlebt hatte, hierbei nicht in Betracht kamen. Erst als sich ihr Zustand in Kanaan, ihrer letzten Heimat, während der erforderlichen zehn Jahre nicht geändert hatte, fing sie an zu glauben, dass sie auch hier unfruchtbar geblieben. — Was לשבת betrifft, so ist dieser sogenannte Inf. constr. hier wirklich im st. constr.; daher ist die vorgeschlagene Präposition vokallos. dagegen ist dieselbe Form von ישב in לָשבת 13, 6 im st. absol. Die Bezeichnungen Inf. absol. und Inf. constr. sind also unwissenschaftlich. Das eigentliche Verhältnis der beiden Verbalnomina zu einander ist dies. קְטֹל, Abstraktum im strengsten Sinne des Wortes, drückt nur den reinen Begriff des Verbums aus, während קְטֹל als Nomen concretum die wirkliche Handlung bezeichnet.

6. Sarah greift hier zu einem langwierigen Mittel sich Hagars zu entledigen und fordert nicht deren sofortige Verstossung, wie sie es nach der andern Version tut, vgl. 21, 10, wahrscheinlich weil man in der älteren Zeit ein schwangeres Weib nicht verstossen durfte.

7. Mit Adam und Eva, Kain und Noah sprach JHVH persönlich und er erschien auch Abimelech in einem Traume, vgl. 20, 3, aber keinem von diesen erschien ein Engel. Die Erscheinung von Engeln kommt in der Regel nur beim auserwählten Volke vor. Der einzige Nichtisraelit, dem ein Engel erscheint, ist Bileam, der Mann von rätselhaftem Charakter, dessen Beziehungen zu JHVH unerklärlich sind, weshalb sein Fall kaum als Ausnahme von der Regel angesehen werden kann. Die Erscheinung eines Engels galt also merkwürdiger Weise für eine grössere Auszeichnung dessen, dem sie ward, als die Unterredung mit JHVH selbst. Aus diesem Grunde wird Abraham hier dadurch glorifiziert, dass seine Sklavin die erste Person ist, der überhaupt ein Engel erscheint. Aehnlich sagte man später: die Offenbarung, die am Schilfmeer selbst der Sklavin eines Israeliten wurde, übertraf alles, was nachmals Ezechiel und den andern Propheten zu schauen vergönnt war; vgl. Mekhilta zu Ex. 15, 2. Gleichwohl kann es der Verfasser hier über sich nicht gewinnen, den Engel eigens zur Hagar kommen zu lassen. Der Engel trifft sie bloss zufällig. — עין המים wird durch den Artikel = eine gewisse Wasserquelle. So wird der Artikel sehr oft gebraucht, wo die Person oder Sache zum ersten Mal genannt wird, also noch nicht bekannt, aber an sich bestimmt ist; vgl. 28, 10 במקום und Ex. 2, 15 הבאר. Die Angabe der Wasserquelle

als den Ort, wo der Engel Hagar antraf, während er ihr nach 21, 15. 19 erschien, um ihrem Wassermangel abzuhelfen, gehört zu den mehreren Variationen, deren Zweck es ist, diese Version der Geschichte Hagars von der anderen unabhängig erscheinen zu lassen. Nebenbei beutet aber der Verfasser am Schlusse den Charakter des Schauplatzes der Erscheinung auch dazu aus, den Namen Beër-lahaj-roï zu erklären.

8. אי זה ist eigentlich ein Wort, ein zusammengesetzter Ausdruck, der in guten Handschriften an mehreren Stellen, z. B. Hi. 38, 19 zweimal und ibid. 38, 24 auch ein Wort geschrieben ist. Daher tritt bei diesem Worte die damit verbundene Präposition, etwa wie der Artikel in בן הימיני von בנימין, אבי העזרי von אביעזר und בית הלחמי von בית לחם, an dessen zweiten Bestandteil heran; vgl. Jer. 5, 7 אי לזאת als fem. von אי זה mit damit verbundenem ל.

9. Für ידיה ist ohne Zweifel nach Sam. ידה zu lesen, denn der Pl. von יד ist in dieser Wendung beispiellos. In den anderen Fällen, wo יד mit תחת verbunden vorkommt, ist das Subst. im Sing.; vgl. Ex. 21, 20. 1 Sam. 21, 4. 5 und Jes. 3, 6. תחת ידה ist = unter ihrer Kontrolle; vgl. zu 46, 4.

12. Die Verbindung פרא אדם als Benennung Ismaels beruht auf folgendem Sprachgesetz. Wenn eine Person oder Sache zwei Namen hat, einen älteren und einen jüngern, so wird, wenn beide zusammen gebraucht sind, der jüngere von dem ältern im Genitiv näher bestimmt: vgl. Ri. 8, 35 ירבעל גדעון, Ez. 13, 4 שמרן אהלה, ירושלים אהליבה Micha 5, 1 בית לחם אפרתה und sieh, die Bemerkung zu מבית אל לוזה Jos. 16, 2. Daher auch hier פרא אדם = Waldesel-Mensch, worin der Spitzname erklärlicher Weise für jünger angesehen wird, als der Name Mensch.

Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „und er wird all seinen Brüdern auf dem Nacken (andere: auf der Nase) sitzen“, was aber unmöglich in den Worten liegen kann. Denn פנים heisst nicht Nase, viel weniger Nacken, und שכן bezeichnet nicht den Begriff des Druckes. Mit ישכן kommt man hier überhaupt nicht weit. 25, 18, wo offenbar die Angabe der Erfüllung dessen vorliegt, was hier vorausgesagt ist, heisst es נפל, nicht שכן. Darum vermute ich, dass an dieser Stelle ישכב „er wird sterben“ für ישכן zu lesen ist; vgl. den Gebrauch von שכב im Talmud und das Syr. ܘܡܟ݂. Hier, wo die Rede an die Mutter gerichtet ist, war an den Gebrauch des garstigen נפל nicht zu denken. Aber auch das minder grausig klingende מות ist mit feinem Zartgefühl vermieden. Dem-

gemäss ist על פני nach der Bemerkung zu 11, 28 zu verstehen und der Sinn des Satzes der: doch wird er bei Lebzeiten all seiner Brüder untergehen.

Diese Fassung ist auch deshalb vorzuziehen, weil danach in dem fraglichen Satze etwas enthalten ist, was dem unmittelbar vorherg. ויד כל בו entspricht. Ob diese Ankündigung des Endes dem Ismael als Individuum oder als Volk gilt, lässt sich nach dem Wortlaut hier nicht entscheiden. Doch, nach dem verhältnismässig geringen Alter zu schliessen, das Ismael nach 25, 17 erreichte, muss man hier an das Schicksal des Stammvaters als Individuum denken.

13. אַתָּה ist hier völlig ausgeschlossen, denn in einem Namen kann der Benannte nicht angeredet werden. Dieses Wort, welches אַתָּה gesprochen werden will, ist als Variante zu אליה zu streichen. Die Variante entstand, weil אליה, welches aus der Unterredung eine einseitige Anrede macht, nicht recht vorkam. Der Verfasser aber zog, trotzdem dass Hagar mitspricht, vgl. v. 8b, dennoch אליה vor, weil ihm אַתָּה, wo der Redende ein Bote JHVHs und die Angeredete eine Sklavin ist, unpassend erschien; vgl. zu v. 7. — רֳאִי ist in der Pause unkorrekt; das Wort muss hier wie am Schlusse des Verses ראי gesprochen werden. Die Massora will durch ihre Punktation dieses Wort von dem andern differenzieren. Doch ist dies ein eitles Bemühen, denn die beiden Wörter sind, wie gleich erhellen wird, gleichbedeutend. אל ראי ist = ein Gott dec Schauens, das heisst, ein Gott, den man schauen kann. Im zweiten Halbvers ist vor allem das aus dem vorherg. dittographierte He in הגם zu streichen; denn mit der Ausnahme des einzigen, mehr als zweifelhaften Falles Ex. 16, 15 ist im A. T. keine Etymologie eines Eigennamens aus einer Frage erklärt. גם in der Bedeutung „wirklich" ist mit dem Verbum zu verbinden. Ein weiteres über diese Bedeutung der Partikel an anderer Stelle. Für הלם ist mit Wellhausen אלהים zu lesen und hinter ראיתי noch וָאֶחִי einzuschalten. Letzteres Wort ist wegen des dem Waw ähnlich sehenden Jod und des folg. אח irrtümlich ausgefallen. ראי endlich ist nicht Partizip mit Suff., sondern, wie bereits oben angedeutet, Pausalform von רֳאִי. Das Nomen existiert auch in der Sprache der Mischna, wo es „Aspekt" bedeutet, aber es wird dort, wo Cholem regelmässig durch Waw ausgedrückt ist, immer defektiv geschrieben. Danach ist der Sinn des Satzes: Hab' ich doch wirklich einen Gott geschaut und bin am Leben geblieben nach dem Schauen. Das sagt Hagar

mit Bezug auf den alten Glauben, dass kein Mensch, der JHVH geschaut, am Leben bleiben kann; vgl. Ex. 33, 20. Das an sich nicht nötige אחרי ראי ist wegen ראי hinzugefügt. In dem Namen des Ortes bildet ראי einen zu wesentlichen Bestandteil, als dass ihm in der etymologischen Begründung ראיתי genugsam entspräche. In letzterer ist daher noch der Begriff des Schauens durch dasselbe Wort ausgedrückt.

14. Nach der Bemerkung zu V. 13 ist באר לחי ראי, worin ראי selbstverständlich wie dort zu fassen ist, = Brunnen der göttlichen Erscheinung an eine Person, die sie überlebte.

XVII.

1. Aus ganz besonderem Grunde ist Abrahams Alter zur Zeit seiner Beschneidung hier, wo der Befehl dazu an ihn ergeht, angegeben und weiter unten V. 24 nach dem Berichte über den Vollzug dieses Befehls wiederholt. Abraham, der nach 12, 4 fünfundsiebzig Jahre alt war, als er auf JHVHs Befehl Haran verliess, ist nun in seinem neunundneunzigsten Lebensjahr. Volle vierundzwanzig Jahre hatten also die intimen Beziehungen zwischen ihm und JHVH bestanden, bevor er den Befehl zur Beschneidung erhielt. Warum kommt dieser Befehl gerade jetzt? Hierauf kann es nur eine Antwort geben, und die ist: weil im folgenden Jahre Isaac geboren werden soll. Nach 21, 12 sollen hinsichtlich der ihm und seinen Kindern gewordenen Verheissungen nur die von Isaac abstammen werden, als Abrahams Nachkommen gelten. Um diese Bevorzugung zu rechtfertigen, musste Ismael von dem unbeschnittenen, Isaac aber von dem beschnittenen Abraham erzeugt sein. Denn der Sohn eines Unbeschnittenen kann nicht Erbe der Verheissungen JHVHs sein. Um diesen Unterschied recht klar hervortreten zu lassen, erfolgt in der Darstellung der Befehl zur Beschneidung so kurz vor der Geburt Isaacs als unter den Umständen nur möglich ist. Und eben darum geht die Zeitangabe diesem Befehle voran und ist nach dem Bericht über dessen Vollzug wiederholt. — Im zweiten Halbvers ist der zweite Imperativ in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise dem ersten untergeordnet und תמים in physischem Sinne zu verstehen. Das Ganze heisst danach: lebe nach meinem Sinne, so wird es dir an nichts fehlen. Dabei denkt JHVH an das, an dem es Abraham jetzt fehlt, nämlich an den rechten Erben.

2. Ueber ואתנה בריתי sieh zu 9, 12. Hier ist das sichtbare Zeichen des Bundes die Beschneidung; vgl. V. 11. Die ungewöhnlich kurz gefasste Verheissung im zweiten Halbvers scheint nur zur Versicherung Abrahams, dass die Beschneidung die Zeugungsfähigkeit bei ihm und seinen Nachkommen nicht vermindern wird, hinzugefügt zu sein. — In dem sehr jungen Ausdruck במאד מאד ist das erste מאד im st. constr. und die Verbindung wie in קדש קדשים, nur dass hier das Nomen, wovon sich kein Pl. bildet, beidemal im Sing. ist. Wäre die Wiederholung des Nomens hier in distributivem Sinne zu verstehen, so müsste der Ausdruck mit wiederholter Präposition במאד במאד lauten; vgl. בבקר בבקר Ex. 30, 7. 36, 3. Lev. 6, 5, wie auch die Wiederholung von ביום השבת Lev. 24, 8.

4. Dem אני an der Spitze dieses Satzes entspricht ואתה in gleicher Stellung V. 9; vgl. die Bemerkung zu 9, 9.

5. Es muss jedem einleuchten, dass die hinzugefügte einzige Silbe הָ im neuen Namen des Patriarchen dem Ausdruck המן גוים auch nicht im entferntesten gleichkommt. Dazu kommt noch, dass das Reš bei dieser Bedeutung des geänderten Namens müssig da steht. Tatsächlich ist die hier gegebene durchaus unzulängliche Namenserklärung eine spätere, irreverente und dazu noch geschmacklose Zutat. Irreverent und geschmacklos ist diese Zutat deshalb, weil vom religiösen sowohl wie vom ästhetischen Standpunkt ein Schriftsteller einen Gott eine etymologische Erklärung nicht geben lassen kann. Vgl. 35, 10, wo, weil JHVH selber spricht, die 32, 29 vom Engel gegebene Erklärung von ישראל taktvoll wegbleibt. Sonst wäre sie daselbst entweder wörtlich oder mit einer leichten Abänderung wiederholt, wie die 21, 31 gegebene etymologische Erklärung von באר שבע 26, 33 in etwas anderer Form wiederholt ist. Ursprünglich war die Umänderung des Namens im Falle des Patriarchen ebensowenig motiviert, wie V. 15 im Falle seiner Frau. In keinem der beiden Fälle bedurfte es einer besondern Motivierung. Das Fatum wollte nicht haben, dass Abram und Saraj den rechten Erben bekommen sollten. Darum mussten die Namen beider, gleichviel wie, umgeändert werden; vgl. zu 11, 30. Ganz deutlich spricht sich dieser Gedanke in Midrasch rabba Gen. Par. 44 aus, wo auf die Klage des Patriarchen, sein Stern weise ihn ab, versichernd, dass er keinen Erben bekommen wird, der Heilige — gebenedeit sei er! — erwidert: Was du sagst, mag wahr sein; denn Abram wird auch keinen Erben bokommen, wohl aber Abraham, Saraj keinen Sohn gebären, wohl aber Sarah.

6. Für ממך liest man wohl besser ממעך, da יצא מ' in der Bedeutung „von jemandem abstammen“ sich nicht belegen lässt.

8. אחזה ist ein sehr spätes Wort. Es findet sich in den Schriften der Propheten nur in den letzten Abschnitten des Buches Ezechiel, die nicht von diesem Propheten, sondern von einer bedeutend spätern Hand herrühren.

9. Auch hier kommt das zu 13, 1 erörterte Sprachgesetz in Anwendung. Obgleich das Subjekt zu תשמר vorher genannt ist, wird es hernach durch אתה wiederholt, weil das Verbum mit seinem Objekt dasselbe von dem sich daran anschliessenden weitern Subjekt trennt.

11. Für ונמלתם welches als Niph. von מול eine Unform ist liest man besser ומלתם als Kal.

12. כל זכר wird man hier am Platze finden, wenn man erwägt, dass bei den Arabern auch die Mädchen beschnitten werden. Doch sieh zu V. 14. Von den nichtisraelitischen Sklaven sollen nur solche beschnitten werden, die im Hause ihres Herrn geboren oder von ihm käuflich erworben wurden. Dies würde Kriegsgefangene, die zu Sklaven gemacht wurden, ausschliessen, sodass solche Sklaven gegen ihren Willen nicht beschnitten werden dürfen. Denn, wo ein religiöser Akt in Betracht kommt, sah der Israelit des Altertums nur das als sein Eigentum an, was auf friedlichem Wege und um den Preis eines Aequivalents in seinen Besitz gelangte; vgl. zu 23, 13. Aus diesem Grunde darf der Herr eines Sklaven, in dessen Besitz er durchs Schwert gelangte, an ihm gegen seinen Willen die Beschneidung, die ein religiöser Akt ist, nicht vollziehen. Doch kann sich ein solcher Sklave, wie jeder andere Nichtisraelit, freiwillig beschneiden lassen.

13. Hier, wo es sichtlich mit בבשרכם eng verbunden ist, hat לברית עולם einen anderen Sinn als V. 7. An dieser Stelle ist der Ausdruck = zum unverwüstlichen Bunde. Denn später suchten die hellenistischen Juden, die mit Griechen zusammen in den Gymnasien nackt erschienen, das sie genierende Zeichen des abrahamitischen Bundes durch künstliche Erzeugung einer Vorhaut zu verwischen; vgl. 1 Makk. 1, 14. 15 und sieh Jeruschalmi Jebamoth Kap. 8, Hal. 1. Gegen diese Praktik ist unsere Stelle gerichtet und sie kann daher nur ein äusserst später Zusatz sein.

14. Wäre זכר hier wie gewöhnlich Bezeichnung des Geschlechts, so müsste es umgekehrt זכר ערל heissen. Bei der uns vorliegenden Wortfolge kann in dem Ausdruck nur ערל die Hauptsache und זכר

nähere Bestimmung sein. זכר bezeichnet unter anderem ein gesundes, kräftiges lebendes Wesen; vgl. zu Jes. 66, 7. Mal. 1, 14 und besonders zu Jer. 20, 14. Diese Bedeutung hat זכר in diesem Zusammenhang und vielleicht auch oben V. 12, und danach ist ein Fall, wo die Beschneidung aus Gesundheitsrücksichten unterblieb, von der hier angedrohten Strafe ausgeschlossen. Ein solcher Fall heisst im Talmud ערל שמתו אחיו מחמת מילה, d. i. ein Jude, an dem die Beschneidung unterlassen wurde, weil die ihm vorangegangenen Brüder an der Operation gestorben waren; vgl. Chullin 5a. Die Nota Acc. vor בשר hier und V. 25 ist nicht ganz korrekt. Gut klassisch kann את nur den Objektacc., nicht auch den Acc. der nähern Beziehung bezeichnen. Hinzugefügt muss noch werden, dass dieser ganze Vers nicht ursprünglich ist. Das sieht man aus der Ausdrucksweise. Auch ist die Androhung einer Strafe in einer Anrede JHVHs an Abraham nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht. — Welche Art Strafe mit ונכרתה וגו׳ und den ähnlichen Formeln gefordert wird, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber Vertilgung aus dem Volke, d. i., Todesstrafe, wie manche annehmen, kann darunter nicht verstanden werden. Denn die Todesstrafe wird nur durch מות oder spezieller durch סקל, רגם oder seltener durch שרף באש ausgedrückt. Ausserdem wäre dann auch מעמיה oder מישראל wie es sonst in dieser Verbindung heisst ganz überflüssig. Mir scheint der Sinn der fraglichen Formel zu sein: ein solcher soll aufhören zu seinem Volke zu gehören, d. i., seine Volksgenossen sollen ihn wie einen Fremdling (בן נכר) behandeln. Das ist aber etwas anderes als Exkommunikation im üblichen Sinne des Wortes. Auch in der älteren Synagoge scheint der Ausdruck so verstanden worden zu sein; vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 15.

16. Für וברכתיה bieten Sam. und LXX וברכתיו mit auf בן bezüglichem Suff., doch ist, wie das unmittelbar darauf folg. והיתה zeigt, nur die Recepta richtig. Die Alten glaubten, das Suff. fem. sei hier falsch, weil sie sich dabei die Wiederholung des Verbums nicht erklären konnten. Allein das Verbum ist hier jedesmal in einem anderen Sinne gebraucht. Im zweiten Halbvers bezeichnet ברכתיה, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, den Segen, durch den aus einem einzigen Kinde eine grosse Nation entsteht; dagegen drückt ברכתי im ersten den Segen aus, der in diesem besondern Falle für das Gebären des einen Kindes nötig war. Das Verbum wie es im ersten Halbvers gebraucht ist drückt eigentlich Heilung aus,

die aber nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Hilfe kommt; vgl. zu Ex. 23, 25 Deut. 28, 5. Hier ist eine zweifache Heilung gemeint; denn bevor Sarah ein Kind gebären konnte, musste sie sowohl von dem innerlichen Gebrechen, das sie unfruchtbar machte, geheilt, wie auch überhaupt verjüngt werden.

17. Abraham war nach V. 3 gleich als JHVH mit ihm zu reden anfing aufs Antlitz gefallen und verblieb, da er soweit nichts erwiderte, wahrscheinlich in derselben Lage. Aus diesem Grunde ist hier ויפל = und er lag, eigentlich er war in dem Zustande, in den ihn das Fallen versetzt hatte; sieh zu 38, 17. Bei diesem Gebrauch unterscheidet sich נפל von שכב nur dadurch, dass es das Liegen mit dem Gesicht nach unten gekehrt, während letzteres das Liegen auf dem Rücken oder auf der Seite bezeichnet. Im zweiten Halbvers ist in הבת das aus dem vorherg. verdoppelte He zu streichen. In der Poesie heisst es wohl in ähnlicher Verbindung ואם מדוע, vgl. Hi. 21, 4; in der schlichten Prosa aber kann in einer Doppelfrage nicht auf אם noch eine andere Fragepartikel folgen.

Abraham war auf das Antlitz gefallen und verblieb in dieser Lage, lediglich um ungeniert lachen zu können. Dieses Lachen ist sehr befremdend, aber es war in der Quelle, der dieses Stück entnommen ist, nötig, um den Namen יצחק zu erklären; vgl. zu 18, 12. Merkwürdig ist, dass Abraham wegen seines Lachens nicht, wie 18, 13 Sara über ihres, zur Rede gestellt wird. Hinzugefügt muss noch werden, dass Kal von צחק sonst wohl nicht im Gebrauch war, denn wo das Verbum in dieser Konjugation vorkommt, geschieht es immer nur, wie hier, den Namen יצחק zu erklären; vgl. 18, 12. 13. 15 und 21, 6. Sieh auch die Schlussbemerk. zur letztgenannten Stelle.

18. לפניך ist = mit deiner Zustimmung oder richtiger auf deine Anordnund; vgl. 27, 7. Der Ausdruck erinnert an die Formel יהי רצון מלפניך, womit später sehr viele Gebete anfangen. Sieh auch Hos. 6, 2.

20. שמעתיך ist nicht „ich will dich erhören“, denn „erhören“ kann שמע mit dem Acc. bei persönlichem Objekt nicht heissen. Der Ausdruck heisst einfach „ich habe dich gehört“. Der Sinn des Satzes ist demgemäss der: und was du hinsichtlich Ismaels sagst, habe ich gehört und will danach handeln.

21. ויעל ist nicht vom Aufsteigen gen Himmel zu verstehen. עלה ohne Angabe des Woher und Wohin bezeichnet unter anderem eine schnelle Bewegung und plötzliches Treten in die Erscheinung;

vgl. Ex. 16, 13. Hier mit מן (מעל) konstruiert, drückt das Verbum plötzliches Verschwinden aus.

23. כאשר ist = gleich nachdem, vgl. 18, 33. Der Sinn des Ganzen ist also: gleich nachdem Gott mit ihm gesprochen. Wegen dieses Sinnes der Worte steht בעצם היום הזה nicht, wie z. B. 7, 13, an der Spitze seines Satzes, sondern unmittelbar vor כאשר, durch welche Stellung die beiden Zeitbestimmungen aufs engste verknüpft werden und so jeden Zeitraum zwischen der Rede JHVHs und der Operation ausschliessen. Befehlen kann דבר mit את der Person nicht heissen, und an dieser Tatsache scheitert die traditionelle Fassung.

26. Ziehe den zweiten Halbvers zum folg. V. 26 und 27 bilden einen Vers, dessen Abteilung bei אברהם bleibt. Auch V. 23 wird Ismael zusammen mit dem Gesinde genannt.

XVIII.

1. Die Bedeutung des nur in Ortsnamen vorkommenden אֵלוֹן ist nicht sicher. Die Annahme, dass das Wort mit אַלּוֹן identisch ist, entbehrt jede Begründung. Aus כחם היום darf nicht geschlossen, werden, dass Abraham wegen der Kühlung draussen vor der Tür sass; denn der Ausdruck ist stehende Redensart und bezeichnet die Tageszeit etwa zwischen zehn Uhr und kurz vor Mittag; vgl. 1. Sam. 11, 11. 2 Sam. 4, 5. Die Tagesstunde ist hier angegeben, um anzudeuten, dass es noch Zeit genug gab für die Vorbereitung des Mittagsmahls, und dass die himmlischen Gäste nach dessen Einnahme noch am Abend desselben Tages nach Sodom gelangen konnten.

2. Die Verba des Stehens נצב und עמד, mit על konstruiert, werden mit Bezug auf eine Person gebraucht, die, wie die dreie hier, neben einem Sitzenden oder Liegenden, sei es Mensch oder Tier, steht und also ihn oder es überragt; vgl. V. 8. 24, 30. 28, 13. Ex. 18. 13. 14. 1 Sam. 4, 20. 22, 6. 1 K. 22, 19 und sieh zu Jes. 6, 2. Im zweiten Halbvers ist וירא, das durch Dittographie von וירץ entstand, zu streichen.

4. LXX, die nicht selten ein Textwort unübersetzt lassen, wie z. B. 19, 9 האחד, 24, 10 das erste וילך, 30, 34 הן, 39, 11 שם und 47, 2 קְצֵה, bringen auch hier מעט nicht zum Ausdruck. An den angeführten und andern Stellen beruht die Auslassung auf Unwissenheit. Die Dolmetscher liessen einfach das aus, was sie nicht verstanden und daher wiederzugeben nicht vermochten. An dieser Stelle ist jedoch der Grund offenbar ein anderer, da מעט ein sehr

häufig vorkommendes Wort von allgemein bekannter Bedeutung ist. Hier genierten sich die alten jüdischen Uebersetzer מעט in einer griechischen Uebersetzung zum Ausdruck zu bringen, weil ihnen diese adverbielle Bestimmung dem Reinlichkeitssinn des Patriarchen, der drei Männern ein wenig Waschwasser geben wollte, keine Ehre zu machen schien. Im Grunde aber beruht auch hier die Auslassung auf Unwissenheit, ich meine Unbekanntschaft mit der Höflichkeitssprache der Hebräer. Denn tatsächlich sagt Abraham hier מעט מים wie er V. 5 פת לחם sagt, obgleich er den Gästen ein reichliches Mahl, bestehend aus frischem Brot, Fleisch, zweierlei Milch oder Butter und Milch, bereitete. Beide Ausdrücke sind absichtliche Verringerungen des Vorhabens und dienen nur dazu, die Gäste durch die Versicherung, dass ihre Bewirtung weder mit vieler Mühe noch mit vielen Kosten verbunden sein wird, zur Annahme der angebotenen Gastfreundschaft zu bewegen. Für diese Fassung spricht aucn V. 5b, wie dort gezeigt werden wird.

5. In כי על כן ist כי mit dem folg. eng verbunden, sodass für uns das Ganze eine einzige Konjunktion ausmacht. Dieser erweiterter Ausdruck ist aber seiner Bedeutung nach von blossem על כן verschieden. Letzterer weist auf das Vorhergende, ersterer dagegen, der stets ein Perf. nach sich hat, auf das Folgende als Grund einer Sache hin; vgl. 10, 9 und 32, 33 gegen 19, 8. 33, 10 und 38, 26. Buhl, nach dem כי על כן „das eben Geschehene oder Auszuführende als Zweck eines frühern Ereignisses, das nur deswegen geschehen ist, auffasst", führt auch die letztgenante Stelle als Beleg dafür an. Danach hätte Juda die Tamar seinem Sohne Sela nicht zum Weibe gegeben, damit sie ihm gegenüber Recht behalte! Die eben genannte Stelle hütet man sich wohl, nach dieser Angabe Buhls zu übersetzen. Kautzsch übersetzt dort „warum habe ich sie auch nicht meinem Sohne Sela zum Weibe gegeben!" Aehnlich verfährt man mit allen Stellen, wo unser Ausdruck vorkommt, und gibt ihn an jeder anders wieder, während überall „nachdem" oder „weil" das einzig Richtige dafür ist. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass es nicht auch Fälle geben mag, wo כי nicht mit folg. על כן in eins verschmilzt, sondern seine eigene Bedeutung als selbständige Konjunktion behält. Im zweiten Halbvers kann כן תעשה כאשר דברת keinen andern Sinn haben als den: tu aber ja so, wie du gesagt hast, d. i., nur unter der Bedingung wollen wir deine Gastfreundschaft annehmen, dass du dir, wie du versprícht, wegen unser nicht viel Mühe machst und dich nicht in grosse

Kosten stürzest; vgl. zu V. 4a. Diese äusserst höfliche Sprache kann aber nur einer sehr späten Zeit angehören.

7. בן בקר kann wohl, wie 1 Sam. 14, 32 der Ausdruck בקר ובני בקר zeigt, ein junges Rind bezeichnen, doch ist diese Bedeutung anderswo nicht unbedingt. An dieser Stelle ist sie durch רך, das den Begriff „jung" ausdrückt, geradezu ausgeschlossen. בן בקר heisst hier einfach ein Rind und verhält sich zu בקר wie בן אדם zu אדם; vgl. den Ausdruck בת יענה. Ueber טוב in dieser Verbindung vgl. zu 6, 2.

9. Der Zweck dieser Frage ist, die horchende Sara in ihrer Vermutung, dass der Fragende was er vor Augen nicht sieht, auch nicht weiss, zu bestärken. Sonst hätte Sara nicht heimlich zu lachen gewagt.

10. Die Erklärung, wonach כעת חיה so viel ist wie: um die Zeit, wenn sie wieder aufgelebt sein wird, d. i., übers Jahr, ist nichts als Unsinn, und der Vergleich mit Homers περιπλομένου ἐνιαυτοῦ passt wie die Faust aufs Auge. Ausserdem kann eine poetische Ausdrucksweise für die Prosa nicht massgebend sein. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man in Betracht zieht, dass der fragliche Ausdruck nur von der Zeit einer Geburt in ihrer Beziehung zur Zeit vor der Empfängnis vorkommt; vgl. V. 14 und 2 K. 4, 16, 17. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass durch כעת חיה nicht der Ablauf eines vollen Jahres, sondern nur der Ablauf von neun Monaten, der Zeit der Schwangerschaft, ausgedrückt wird. Danach muss man כְּעֵת, das Nomen im st. constr., sprechen und חיה als Subst. fassen. Nach einer früheren Bemerkung ist חיים Leben Pl. von חיה. In dieser Wendung ist letzte es gebraucht im Sinne von „embryonisches Leben", und כעת חיה heisst: um die Zeit, bis zu welcher das Embryo zum vollen Leben sich entwickeln kann. Den terminus a quo bildet selbstverständlich der Moment des Sprechens. Einer ähnlichen Spracherscheinung wie die, welche sich hier bei dem Gebrauch von חיה im Sing. zeigt, werden wir auch Ex. 9, 31 begegnen. Die traditionelle Fassung ist schon deshalb falsch, weil עת stets nur einen Zeitpunkt, nicht einen Zeitabschnitt bezeichnet. Letzterer kann hebräisch nur durch ימים ausgedrückt werden. Daher ימים רבים lange Zeit, ימים אחדים kurze Zeit. Hierbei kommt עת, wie bereits gesagt, nie in Anwendung.

11. באים בימים ist = im vorgerückten Alter. Ueber ימים vgl. Hi. 32, 7 und über באים Mekhilta zu Ex. 15, 3 כל שהוא הולך כחו

מתמעט in dem Masse als er im Alter vorrückt, nehmen seine Kräfte ab.

12. Saras Lachen sollte ursprünglich den Namen יצחק erklären; vgl. zu 17, 17. Danach muss dieses Stück, worin Saras Lachen für Abrahams substituiert ist, aus einer andern Quelle stammen als das vorhergehende. 21, 3—6, welcher Passus wiederum einer andern Quelle entnommen ist, ist eine dritte Version von der Erklärung von יצחק.

16. וישקיפו על פני סדום ist = und bogen ein in der Richtg von Sodom. Hiph. oder Niph. von שקף heisst nie schauen, sondern immer nur heraus- oder herunterlehnen, gewöhnlich um besser schauen zu können, doch folgt dann stets ein Verbum des Sehens. Ohne ein solches Verbum gebraucht, heisst השקיף oder נשקף sich nach etwas hinneigen, vgl. Num. 21, 20, wo Niph in einer geographischen Notiz im Sinne des lat. „vergere" vorkommt, und sieh zu Ex. 14, 24 und K. zu Ps. 85, 12.

18. עצום ist ein Partizip pass. und heisst eigentlich „von starkem, kräftigem Körperbau"; vgl. arab. مكروم und sieh zu 49, 14. Dass das Verbum intransitiv ist, das hindert die Bildung eines Part. pass. nicht; vgl. Ri. 8, 11 שכני. Ein Adjektiv von der Form קַטּוֹל kennt die Sprache nicht.

19. Vor כי ידעתיו standen schon die Alten wie die Ochsen am Berge. LXX fassen den darauf folgenden mit למען eingeleiteten Satz als Objekt zu diesem Verbum, aber gegen allen Verstand, denn למען kann nie und nimmer einen Objektssatz einleiten. Die Neuern und Neuesten fassen כי als begründend und ידע im Sinne von „erküren", was ebenfalls willkürlich ist, da sich diese Bedeutung für das fragliche Verbum sonst nicht nachweisen lässt. Die Erklärung wird hier aber leicht, wenn man erwägt, dass V. 17 eine rhetorische Frage enthält, die virtuell einer Verneinung gleichkommt. Denn dann sieht man leicht ein, dass כי hier jenen Gedanken wieder aufnimmt und in positiver Form weiter ausführt. Wenn man dies eingesehen hat, ergibt sich wie von selbst, dass das darauf folgende Wort יְצַוֶּה als Piel zu sprechen, und dass das Perf. hier gebraucht ist, weil die Handlung auf das Wort folgt. כי ידעתיו ist danach = nein, ich will ihn davon in Kenntnis setzen. Ueber Piel von ידע vgl. Hi. 38, 12. Diese Fassung bringt Leben in die ganze Rede JHVHs, und so wohl das Vorherg. wie das Folgende kommt dadurch zur vollen Geltung. Denn der Sinn des Ganzen ist danach der: Weil Abraham zur grossen und zahl-

reichen Nation werden und allen Völkern der Erde als Ideal eines gesegneten Stammvaters gelten soll, muss er nicht nur über das bevorstehende Schicksal Sodoms, sondern auch darüber unterrichtet werden, weswegen dieses Schicksal über es verhängt ist, damit er seine Nachkommen durch die nötige Unterweisung und Anhaltung zum Wandel in den Wegen JHVHs vor einem ähnlichen Schicksal behüten und ihnen so die Erfüllung der guten Verheissungen JHVHs sichern möge. Die Mitteilung an Abraham, die an der Urquelle wohl gleich darauf folgte, ist hier im Auszuge daraus weggelassen, weil sie sich aus dem Selbstgespräch JHVHs von selbst ergibt. — Für דרך liest man ungleich besser דִּרְכֵי. Die Korruption entstand dadurch, dass Jod wegen des folgenden ausgefallen.

20. כי ist hier in beiden Sätzen nicht = gewiss, wie die Wörterbücher angeben, sondern begründend, und das ihm jedesmal vorangehende Nomen gehört eigentlich als Subjekt des Satzes nach dieser Partikel, ist aber des Nachdrucks halber vorangestellt. זעקת סדום וגו׳ heisst danach: weil das Geschrei über Sodom und Gomorra gross ist. Aehnlich ist der Sinn des zweiten Halbverses.

21. Ueber ארדה sieh zu 11, 5 und 7. Auch hier ist die darauf folg. Angabe des Grundes nur ein Notbehelf. Der eigentliche Grund, weshalb JHVH bei dieser Gelegenheit auf die Erde herabsteigt, ist sein Vorhaben, mehrere Städte urplötzlich durch einen Regen von Schwefel und Feuer zu zerstören, vgl. 19, 24, eine Leistung, die ein Gott, wie es scheint, vom Himmel aus nicht zustande bringt; vgl. die Schlussbemerkung zu 7, 11. הכצעקתה ist, weil im vorherg. von mehr als einer Stadt die Rede war, ohne Mappik zu sprechen. Das Nomen steht dann im adverbiellen Acc. oder nach occidentalen Begriffen in Genitiv, der von der Präposition abhängt und durch die Endung â bezeichnet ist; vgl. zu 1, 30 gegen Ende. Für כלה ist mit mehrern Neuern כֻּלָּם zu lesen. Dafür spricht der folg. Dialog zwischeh JHVH und Abraham, worin es sich von Anfang bis zu Ende lediglich darum handelt, ob die Bewohner der betreffenden Städte alle Sünder sind.

25. חללה wird in den Wörterbüchern auf חלל = حلّ zurückgeführt und ihm demgemäss die Bedeutung „etwas Profanes“ beigelegt. Dieser Sinn passt wohl hier, wo von JHVH die Rede ist; aber der Ausdruck ist im allgemeinen Gebrauch, auch mit Bezug auf Menschen, und für diese ist blosse Nichtheiligkeit einer Sache kein Grund für ihre Abwehrung. Ich sage „blosse Nichtheiligkeit“,

denn den Begriff „profan" im Sinne von „gottlos" drückt חלל = حلّ nicht aus, und folglich kann auch dieser Begriff keinem seiner Derivaten anhaften. חלִלָה hängt etymologisch mit חלל = خلّ zusammen und heisst etwas Unwürdiges. Dieser Begriff zeigt sich in خلّ IV und خليل, welches letztere unter anderem auch „unwürdig" heisst. חלִלָה לך heisst also wörtlich „es ist deiner unwürdig." חלִלָה steht exklamatorisch im Acc., daher die Endung â.

Was die Präpos. כ betrifft, so ist sie, wie bekannt, eigentlich ein Substantiv und kann alle casus durchlaufen. Dies gilt von der genannten Präp. ia allen semitischen Sprachen. Dem Hebräischen eigen ist nur die Wiederholung von כ beim Vergleich. Doch scheint mir, dass כ bei solcher Wiederholung nicht beidemal dasselbe ist. Vielmehr hat es beim Vergleich einmal seine gewöhnliche relative, zum zweitenmal aber demonstrative Bedeutung; vgl. englisch „as good as." In seiner hinweisenden Bedeutung ist כ derselbe K-Laut wie in כה, biblisch-aram. דִּךְ, arab. ذاك und lat. hic. Danach sind hier für והיה כצדיק כרשע zwei Konstruktionen möglich. Es kann nämlich כ in כצדיק Subjekt des Verbums sein und in כרשע zum Prädikat gehören, oder כצדיק כרשע bildet einen Nominalsatz, der seinerseits Subjekt zu היה ist; vgl. zu Ex. 17, 12. Die Folge ist bei der Wiederholung der Partikel nicht immnr dieselbe. Manchmal kommt die relative, manchmal die demonstrative Partikel zuerst. Letzteres ist auch hier der Fall; vgl. zu Jes. 24, 2.

27. הואלתי לדבר ist = ich spreche nicht gern, Denn es fiel Abraham schwer, mit JHVH zu rechten, und es kostete ihn Ueberwindung; vgl. zu 13, 18. Was den Ausdruck עפר ואפר betrifft, so ist dieser Bezeichnung für Nichtigkeit; vgl. Hi. 30, 19 und sieh zu Hi. 42, 6. Auch einzeln kommen diese beiden Substantiva so vor; vgl. Jes. 44, 20. Hi. 13, 12 und sieh K. zu Ps. 7, 6. 30, 10. Diese Ausdrucksweise hat sich bis auf den Talmud erhalten. Daselbst ist „nichtig wie der Staub der Erde" häufige stehende Redensart, und die Asche ist sogar Bild für ethische Wertlosigkeit. Als Rabban Gamliel, Patriarch und Rektor der Akademie, seines Amtes entsetzt worden war und sein Nachfolger, bei der Aufnahme von Schülern minder streng, bald den Lehrsaal so füllte, dass nicht nur kein Platz leer blieb, sondern man auch mehre hundert Sessel hinzufügen musste, da machte sich jener bittere Vorwürfe über seine allzugrosse Strenge. Um sein Gewissen zu beruhigen und ihm zu zeigen, dass die neudazugekommenen Schüler nicht viel wert waren,

liess ihn Gott im Traume neue Krüge voller Asche schauen; vgl. Berachoth 28 a.

32. Abraham fing den Handel bei funfzig Frommen an und hat ihn nun nach und nach auf zehn herabgedrückt. Aber weiter wagt er nicht zu gehen. Zehn ist jetzt noch die Anzahl von Personen, die für den öffentlichen Gottesdienst und für jede religiöse Handlung unter den Juden erforderlich ist. Eine Gemeinde, in der sich nicht zehn fromme Leute finden, kann daher vor Gott nicht bestehen. — In dieser Unterhandlung, worin Abraham wie ein echter Jude, aber um Menschenleben feilscht, gipfelt die sehr geschickte Zeichnung seines Charakters. Um die Rettung seines Neffen bittet der Patriarch nicht. Ob er diese voraussetzt oder umgekehrt auf solch überschwengliche Gunst JHVHs zu hoffen nicht wagt, lässt sich nicht sagen.

33. כאשר in temporellem Sinne wie hier unterscheidet sich von אחרי, das ebenfalls so mit dem Perf. gebraucht wird, dadurch, dass es „gleich nachdem“ heisst, vgl. besonders 27, 30 und sieh zu 17, 23.

XIX.

1. שער bezeichnet hier nicht den offenen Platz vor dem Tore, sondern die nächste Nähe der Stadt; vgl. den Gebrauch von פתח 38, 14, und der Sinn des Satzes ist: Lot aber wohnte in der Vorstadt von Sodom; sieh zu 14, 12. ויקם לקראתם ist = und trat an sie heran. Wie עמד, kann auch קום das Ende der Bewegung ausdrücken; vgl. griechisch ἵστημι.

2. Wie sehr die Quellenanalyse zur Manie geworden ist, welche die Geister von der einfachen Erklärung des Textes ablenkt, zeigt sich nirgends so sehr wie hier. Es würde wohl für grobe Unwissenheit gelten, wenn ein Erklärer nicht mathematisch beweisen könnte, dass dieses Stück J gehört. Dagegen ist es ganz in der Ordnung, dass, so viel ich weiss, keiner der Alttestamentler an dieser Stelle um Lots Haus sich kümmert. Vom Hause ist aber nicht nur hier am Eingang, sondern auch im Verlaufe der Erzählung mehrmals die Rede; vgl. V. 3. 4. 10. 11. Wie kommt es jedoch, dass Lot, der sonst nur Zelte hat, hier auf einmal ein Haus erhält? Oder gehört בית statt אהל etwa zur Sprache Js? Die Patriarchen wohnen als Nomaden alle in Zelten. Nur an einer einzigen Stelle, nämlich 33, 17, wird bei Jacob aus einem dort zu erklärenden Grunde ein Haus erwähnt. Und auch hier hat die Wahl von בית statt אהל ihren

Grund. Im Verlaufe der Erzählung ist nämlich die Rede vom Verschliessen der Türe und dem Versuche, sie zu erbrechen. Ein Zelt aber hat nur einen פתח, nicht eine דלת, die nur aufs Haus sich beschränkt. Verschlossen oder erbrochen werden kann jedoch nur die דלת, nicht der פתח. Darum war der Verfasser hier gezwungen, Lot ein Haus zu geben.

Nebenbei sei bemerkt, es ist kaum fünfzehn Jahre her, dass unsere Lexikographen den Unterschied zwischen דלת und פתח wissen.*) Dass dieser Unterschied jetzt bekannt ist, daran wie auch an manch anderen neuen Aufschlüssen, die nunmehr Gemeingut geworden, sind meine eigene Mitteilsamkeit und die Nachlässigkeit eines andern schuld. Doch darüber will ich lieber schweigen — aus Rücksicht gegen das Andenken eines verstorbenen Freundes.

לינו verbindet sich mit סורו zur Bezeichnung des Begriffs: Kehret ein für die Nacht. Nur so erklärt es sich, dass רחצו רגליכם erst nachher kommt. — השכים kombiniert man gewöhnlich mit שכם Schulter, Rücken und erklärt die Bedeutung des Verbums daher, dass die am frühen Morgen aufbrechenden Nomaden den Rücken der Lasttiere zu beladen pflegen. Dies ist falsch. Denn im A. T. findet sich in Verbindung mit Tieren nur כתף, nicht aber שכם. Das fragliche Verbum bedeutet ursprünglich, wie das ihm etymologisch entsprechende arab. شكم, ein Geschäft mit Eifer und Hingebung betreiben. Daher die gewöhnliche Bedeutung „früh aufstehen". Doch fehlt es nicht an Beispielen, in denen das Verbum, namentlich im Inf. absol., in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht ist; vgl. Jer. 7, 13. 11, 7. 25, 4. 32, 33, 35, 15 und 2 Chr. 36, 15.

4. Hier ist zu Anfang הם oder המה ausgefallen; vgl. Jos. 2, 8. Ohne vorherg. persönliches Fürwort ist טרם ישכבו in dieser Verbindung unhebräisch. מקצה heisst nicht das, was die Wörterbücher angeben, sondern ist so viel wie: bis auf den letzten Mann. Der Ausdruck kommt auch, wie die ihm sinnverwandte arab. Wendung عن آخر, mit Suffixen des Sing. und Pl. vor. Dass die eigentliche Bedeutung nicht ist „vom äussersten Ende her" (Gunkel), zeigt

*) Selbst jetzt kennen die Herren diesen Unterschied nur wie etwas, worüber man irgendwo gelesen hat, ihrem Sprachgefühl aber, wenn bei ihnen mit Bezug auf das Hebräische von einem solchen die Rede sein kann, ist er noch immer fremd; sonst würde Siegfried, der Mitarbeiter an Stades Lexikon, in der Uebersetzung von Kautzsch den Ez. 26, 2 vorkommenden Ausdruck דלתות העמים nicht „die Türe zu den Völkern" wiedergegeben haben.

eben der Umstand, dass im arab. Aequivalent عن und nicht من gebraucht wird. Die Präposition in מקצה ist ungefähr wie in מקדם, ממול, מנגד.

7. תרעו wie in ähnlicher Verbindung Ri. 19, 23. Dass der Ausdruck hier keine ethische Bedeutung hat, liegt auf der Hand, da vom ethischen Standpunkt die Schändung seiner jungfräulichen Töchter, die Lot den Leuten preisgeben will, nicht minder schändlich wäre als ihr Vorhaben. אל תרעו ist = seid nicht unnatürlich, begeht nicht die naturwidrige Tat. Gemeint ist an beiden Stellen die beabsichtigte Sodomie. Ueber diese Bedeutung unserers Verbums vgl. zu 1, 4 und zu Jes. 1, 4.

8. Die Angabe der Wörterbücher, dass אֵל ganz dasselbe ist wie אֵלֶּה ist falsch. Die Bedeutung ist freilich dieselbe, aber im Gebrauch ist אל beschränkter als אלה. Mit der einzigen Ausnahme von 1 Chr. 20, 8, wo sehr viele Handschriften אלה dafür haben, kommt אל stets nur attributiv und nie ohne den Artikel vor. Aus diesem Grunde kann sich auch אל auf ein Nomen mit Suff. nicht beziehen, weil das Pron. demonstr. in solchem Falle den Artikel nicht haben darf; vgl. zu 24, 8 und Ex. 10, 1.

9. Für האחד spricht man wohl besser הַאֶחָד mit He interrog., doch ist die massor. Aussprache nicht unbedingt falsch. Denn vereinzelt kommt das He interrog., wie z. B. Lev. 10, 19, mit vollem Patach vor, wobei der folg. Konsonant Dag. forte hat. Danach wäre hier der lange Vokal des He Ersatz für das im Aleph unmögliche Dag. forte. אחד aber heisst hier nicht ein einzelner, sondern ist = derselbe, und der Sinn des Ganzen der: soll derselbe, der gekommen ist, sich als Fremdling aufzuhalten, auch richten? Ueber diesen Gebrauch von אחד vgl. Ri. 8, 18 Mal. 2, 10 Hi. 31, 15 und über die Bedeutung des Imperf. consec. sieh hier weiter unten zu 31, 15.

11. Für וילאו sprich וַיִּלָּאוּ als Niph., da c. Inf. mit ל nur Niph., nicht Kal von לאה sonst im Gebrauch ist. In letzterer Konjugation scheint das Verbum überhaupt nur der poetischen Sprache anzugehören. Was die Bedeutung dieses Niph. betrifft, so tritt dabei der Begriff des Mühens etwas zurück, und es wird dadurch mehr das Nichtkönnen ausgedrückt. Nichtkönnen aber setzt einen Versuch und gewisses Mühen voraus; daher diese Bedeutung; vgl. Ex. 7, 18 gegen ibid. 2, 21.

12. מי ist hier nicht Pron. interrog., weil dann עד ihm nicht vorangehen könnte. Das Wörtchen ist Pron. indef. חתן ist ganz und

in ובנך das Waw zu streichen. Zuerst glaubte man חתן hier nicht entbehren zu können, weil Lot in der Stadt wirklich Schwiegersöhne hatte, vgl. V. 14, und diese Zutat machte die Konjuktion beim folg. Worte nötig. Die verheirateten Töchter Lots nebst ihren Gatten kamen also mit den übrigen Bewohnern der Stadt um. Ueber den Grund hierfür sieh zu V. 26.

13. Für מַשְׁחִתִים lies מְשַׁחֲתִים als Part. Piel und vgl. לשחתה am Ende des Verses. Nur mit Bezug auf JHVH selbst, der die Ortschaften von seinen Boten oder Engeln zerstören lässt, ist V. 14 Hiph. gebraucht. Auch für וישלחנו ist nach der Bemerkung zu 8, 7 וַיִּשְׁלָחֵנוּ als Kal zu sprechen. Die Massora sieht die Engel an als Boten des Verderbens, daher ihr Piel wie bei Landplagen. Aber so können in diesem Falle die Boten JHVHs, die wohl die gottlosen Städte vernichteten, aber auch Lot und die Seinen retteten und sogar ihm zu Liebe eine der Städte verschonten, wohin er sich zu flüchten wünschte, nicht angesehen werden.

14. לקחי בנותיו heisst nicht „die seine Töchter nehmen sollten" (Kautzsch, Gunkel), sondern die seine Töchter geheiratet hatten; vgl. LXX, die לקחי durch εἰληφότες = ἔχοντες wiedergeben. Der hebr. Ausdruck ist epexegetisch zu חתניו, und חתן kann den künftigen Schwiegersohn nicht bezeichnen. Um künftige Schwiegersöhne hätten sich auch die Engel wohl gar nicht gekümmert. Diese Epexegese ist nötig, weil חתן auch jeden Verschwägerten bezeichnen kann; vgl. 2 K. 8, 27, wo von einem חתן des Hauses Ahabs die Rede ist, und sieh auch die Schlussbemerkung zum folg. Verse.

15. כמו gehört der poetischen Sprache an. Wohl findet sich in der schlichten Prosa des Pentateuchs in passender Verbindung so mancher poetischer Ausdruck, aber solcher Ausdruck ist niemals eine blosse Partikel. Ausserdem kommt כמו bei einer Zeitangabe wie sie hier vorliegt selbst in der Poesie nirgends vor. וכמו ist hier der Ueberrest irgend eines verstümmelten Wortes, welches ursprünglich das Ende des vorherg. Verses bildete. Dieses Wort war vielleicht וַיְקַלְּמֻהוּ = und sie beleidigten ihn. Ohne dieses וכמו ist die Konstr. hier ungefähr wie V. 23. Für ויאיצו המלאכים wäre das Gewöhnlichere והמלאכים הֵאִיצוּ oder והמלאכים אָצִים; allein Kal dieses Verbums kommt nur absolut, aber nicht mit ב der Person vor, und von Hiph. war das Perf. nicht im Gebrauch. בנתיך הנמצאות ist = deine gegenwärtigen Töchter, zum Unterschied von den verheirateten Töchtern, die mit ihren Männern in der Stadt wohnten und dort

zurückgeblieben waren, weil ihre Männer auf die Warnung Lots nicht geachtet hatten; vgl. V. 14.

16. וינחהו ist = und liessen ihn los. Den Weg über hatten die Engel, wie im ersten Halbvers gesagt ist, Lot und die Seinen an der Hand gehalten. Ausserhalb der Stadt angelangt, liessen sie sie los; denn die Rettung war somit vollbracht, und alles, was der Retter noch zu tun hatte, war, die darauf folgenden Instruktionen hinsichtlich des fernern Verhaltens auf dem Wege zu geben. Hätte Lot nicht die Bitte um die Verschonung Zoars gestellt, so würde sein Retter ihn dann schon haben verlassen können. So aber ging das nicht, vgl. zu V. 22, und diese Bitte konnte oder mochte der Engel nicht antizipieren.

19. Für תדבקני sprich תַּדְבִּקֵנִי als Hiph. Kal von דבק heisst nicht „einholen“, wohl aber Hiph. und zwar, wie hier, mit dem Acc. der Person; vgl. 31, 23. Ri. 10, 42. 2 Sam. 1, 6. Dieses Hiph. heisst eigentlich: das Objekt an seinen Ort bannen, machen, dass es durch weitere Flucht nicht davon kommen kann.

20. Es ist merkwürdig, wie sehr die alttestamentliche Darstellung auf etymologische Erklärungen von allerlei Namen ausgeht und ihnen förmlich nachjagt. Lot bleibt nicht in Zoar, konnte auch aus einem Grunde, der weiter erklärt werden soll, dort nicht bleiben, und der ganze Passus von hier an bis V. 22, wie auch die Bezugnahme darauf V. 23 und 30 hat nur den Zweck, den Namen der betreffenden Ortschaft zu erklären. Diese Häufung von etymologischen Namenserklärungen, die meistens stümperhafte Leistungen sind, kommen aber nicht auf Rechnung der alttestamentlichen Schriftsteller. Sie sind Volksetymologien, dergleichen auch an manche Namen moderner europäischer Städte sich knüpfen. So soll z. B. die Stadt Altona nach einer Volksetymologie ihren Namen davon erhalten haben, dass die Hansestadt Hamburg gegen deren Erbauung den Einwand erhob, sie sei ihr „all to nah“, d. h. allzunahe. Ein moderner Schriftsteller setzt sich freilich über solch naive Volksetymologien hinweg. Die Schriftsteller der hebräischen Antike aber waren selber naiv genug, sie zu berücksichtigen, und machten oft, wie hier, einen weiten Umweg, um sie zum Ausdruck zu bringen. Der ganze Passus über Zoar ist aber secundär; vgl. zu V. 31.

22. Für דבר ist entschieden הַדָּבָר zu lesen. Gemeint ist darunter die Verschonung Zoars, die V. 21 durch הדבר הזה ausgedrückt ist. Danach kann der Engel nur dann den genannten Ort verschonen,

wenn sich Lot schon dort befindet, nicht aber im Voraus zu dem Zwecke, dass er sich dahin flüchten möge. Dies erklärt sich nur so, dass eine bestimmte Stunde für die Zerstörung der Ortschaft festgesetzt war. Gelangte Lot vor dieser Stunde an der Stätte an, so konnte sie um seinetwillen noch verschont bleiben, sonst nicht. Daher der Befehl an Lot, sich schleunigst dorthin zu flüchten.

25. Dass auch die Vegetation in der Umgegend der zerstörten Städte von der Katastrophe betroffen wurde, war ganz natürlich, und unser Verfasser hat auch dies oben 13, 10 beiläufig angedeutet. Aber וצמח kann hier dennoch nicht richtig sein, weil der Ausdruck, an die vorherg. Objekte sich anschliessend, die alle את vor sich haben, nach der Bemerkung zu 15, 19 ואת צמח lauten müsste. Ausserdem passt צמח nicht als Objekt zu הפך. Für וצמח ist daher וַתִּמַּח als Niph. von מחה zu lesen. ותמח האדמה ist = der Boden wurde kahl gemacht. Denn das Verbum מחה wird nicht nur von dem gebraucht, was einer Sache anhaftet, sondern auch von der Sache selbst mit Bezug auf das ihr Anhaftende; vgl. Pr. 30, 20.

26. Die beiden Imperf. consec. sind hier im Sinne des Plusquamperf. zu fassen, da Lot nach V. 23 bereits in Zoar angelangt ist. Für מאחריו aber ist ohne Zweifel מאחריה „hinter sich“ zu lesen und Ex. 14, 19 zu vergleichen. Die Recepta pflegt man zu übersetzen hinter ihm weg. Allein abgesehen davon, dass dabei nicht einleuchtet, warum sich die Ausdrucksweise nach der Stellung Lots und nicht des Weibes richtet, schliesst der Ausdruck auch das Hinblicken seitwärts ein, während nach V. 17 nur das Zurückblicken hinter sich gefährlich war.

Was die Sache betrifft, so kam Lots Frau auf dem Wege um, weil sie nicht gut in Sodom zurückgelassen werden konnte, aber ebenso wenig am Leben bleiben durfte, wie die verheirateten Töchter nebst ihren Männern, und wie Lot in Zoar bleiben durfte. Alle drei Begebenheiten, der Tod der Frau, das Zurückbleiben der verheirateten Töchter nebst ihren Männern in Sodom und Lots Flucht von Zoar sind dem Zwecke der Darstellung angepasst. Lot muss am Ende in einer Höhle mit seinen unverheirateten Töchtern ganz allein sein. Am allerwenigsten konnte man die Frau dort gebrauchen. Denn im Beisein anderer, besonders der Gattin und Mutter, hätte ein Abenteuer wie das in der Höhle nicht passieren können.

27. Man beachte, dass hier in וישכם der eigentliche Begriff des Verbums zum Nebenbegriff abgeschwächt ist, so gewissermassen

zurücktritt und dem Begriff der Bewegung Platz macht, so dass וישכם אל המקום so viel ist wie: und er begab sich in der Frühe an die Stätte. Ueber diesen Gebrauch des Verbums, der sehr spät ist, vgl. Ct. 7, 13.

29. ויזכר und וישלח sind beide Fortsetzung zu בשחת. Danach ist dieser ganze Vers bloss Zeitbestimmung zu V. 30 und sein Sinn der: es geschah aber, nachdem Gott die Stätte der Niederung zerstört, doch Abrahams gedenkend, Lot aus dem Bereiche der Zerstörung weggeschafft hatte, dass etc. Nach der traditionellen Fassung ist das Ganze überflüssig.

31. Bei זקן ist hier an das Kindische des Alters zu denken. Der Umstand, dass Lot zur Zeit alt und kindisch war, liess die Töchter hoffen, dass sie mit ihm würden anstellen können, was sie wollten. Der Satz ואיש אין בארץ וגו׳ zeigt deutlich, dass alles, was oben über Zoar gesagt ist, von späterer Hand herrührt. Nur nach der ursprünglichen Erzählung, worin sich Lot direkt von Sodom ins Gebirge flüchtete, konnten die Töchter glauben, dass sonst alle Welt umgekommen war wie bei der Sintflut, nicht aber wenn sie inzwischen in Zoar gewesen waren und dessen Bevölkerung am Leben gesehen hatten.

33. הוא für ההוא ist in der einfachen Prosa ungewöhnlich. He muss wegen des vorherg. weggefallen sein. Nebenbei sei bemerkt, dass הוא nicht persönl. Fürwort ist, sonst würde der Artikel nicht an es herantreten können. הוא ist Pron. demonstr. Ein persönliches Fürwort der dritten Person gibt es im Hebräischen ebenso wenig wie im Lat. und Griechischen, in welchen beiden Sprachen ebenfalls ein Pron. demonstr. dessen Stelle einnimmt. — Im zweiten Halbvers gehört die Präposition in beiden Infinitiven zur Konstruktion des Verbums, und der Sinn des Satzes ist: er aber wusste weder um ihr Niederlegen noch um ihr Aufstehen.

36. הרה wird sonst ohne Ausnahme mit ל des Mannes konstruiert, von dem ein Weib schwanger wird. Hier aber tritt מן für ל ein, weil Lot während der Handlung nicht bei Bewusstsein und somit nur die unschuldige Ursache der Schwangerschaft war. — Welche Umwege der Verfasser hat machen müssen, um das hier erzählte Abenteuer plausibel erscheinen zu lassen, ist oben gezeigt worden. Und alle diese Mühe, um den Ursprung zweier Nachbarvölker zu verunglimpfen! Dabei mag aber auch das Streben, die Namen מואב und בני עמון zu erklären, als Bewegegrund mitgewirkt haben; vgl. die Bemerkung zu V. 20.

XX.

2. Das folg. Abenteuer Saras hat bei der jetzigen Aufeinanderfolge der Erzählungen seinen bestimmten Zweck in der Darstellung der Geschichte Abrahams. Sara war nach 17, 17 um diese Zeit neunundneunzig Jahre alt. Viel jünger kann sie auch in diesem, aus einer andern Quelle stammenden Stücke in dem jetzigen Zusammenhange nicht gedacht werden. Und doch sollte sie noch Isaac gebären. Danach muss der Geburt Isaacs selbstverständlich eine übernatürliche Verjüngung Saras vorangegangen sein. Ein moderner Schriftsteller oder auch ein Schriftsteller des klassischen Altertums würde hier einfach mit ein paar Worten eine solche Verjüngung berichtet und so die Sache kurz abgemacht haben. Nicht so unser Verfasser. Das ist seine Art nicht. Er erzählt hier statt dessen ein Abenteuer, das der Sara kurz vor der Geburt Isaacs passierte. In diesem Abenteuer bezaubert die Heldin durch ihre Schönheit den königlichen Besitzer eines zahlreichen Harems. War das die hochbetagte Sara? Sie war es und war es doch nicht, denn JHVH hatte sie, seinem Versprechen gemäss, ungemein verjüngt; vgl. zu 17, 16.

3. בחלום הלילה ist hier stark betont, denn es ist V. 6 wiederholt. Mit Adam und Eva, Kain und Noah und seinen Söhnen sprach JHVH während sie im wachen Zustande waren. Seit der Erscheinung Abrahams aber wird diese Auszeichnung nur ihm und seinen Nachkommen. Menschen, die nicht von Abraham abstammen, erscheint JHVH von nun an nur im Traume. Die einzige Ausnahme hiervon bildet Bileam, dessen Beziehungen zu JHVH, wie bereits früher bemerkt, unerklärlich sind.

4. הגוי ist an dieser Stelle, wo so weit nur ein einziges Individuum in Betracht kommt, völlig ausgeschlossen. Selbst wenn man hier nach V. 7 an die ganze zahlreiche Familie Abimelechs und an sein Gesinde denken müsste, wäre גוי nicht am Platze. Denn für Volk im Sinne von „Leute“ kann nur עָם, nicht גוי gebraucht werden. 2 K. 6, 12, welche Stelle man als Beleg für die angebliche Bedeutung von גוי anzuführen pflegt, verschlägt nichts, weil dort nach v. 15 von einem Heere mit Kriegern zu Wagen und zu Ross die Rede ist, welche die Macht einer Nation repräsentierten. Ausserdem wird der Satz durch הגוי auch ungrammatisch, weil dann גם zwischen das Substantiv und das darauf bezügliche attributive Adjektiv tritt, was im Hebräischen nicht geschehen darf.

Für הגוי ist הֲכִי zu lesen. הכי aber ist ein Ausdruck, der nich recht verstanden worden. Ihm entspricht das talmudische אַטּוּ in seinem Gebrauch als Fragepartikel.

Hier muss ich zum Zwecke einer gründlichen Erklärung des in Rede stehenden הכי eine kurze Digression machen und Abstammung und Gebrauch der genannten talmudischen Partikel erörtern. אטו unterscheidet sich als Fragewort von dem interrogativen כלום dadurch, dass es sich im Gebrauch auf die Schulsprache beschränkt. Denn אטו ist zusammengezogen und verkürzt aus אַטְּוּל, ist also eigentlich Präposition = wegen, als welche es auch vorkommt. Als Fragepartikel ist das Wort = lat. num, geht aber in seinem Gebrauch über dieses, wie auch über das sinnverwandte כלום, hinaus, indem es, seiner eigentlichen Bedeutung als Präposition gemäss, einen Satz einleitet, in welchem in Form einer rhetorischen Frage der Ansicht des Gegners ein lächerlicher Grund zugeschrieben wird, wodurch eine reductio ad absurdum entsteht. Mit diesem interrogativen אטו wechselt וְכִי im Talmud ab.

Nach dieser nötigen kurzen Abschweifung kehren wir zu unserem הכי zurück. Ganz so wie talmudisch mit אטו und וכי wird auch biblisch mit הֲכִי eine rhetorische Frage eingeleitet, worin der Redende einer ausgesprochenen oder antizipierten Behauptung des Angeredeten einen unhaltbaren oder absurden Grund unterschiebt; vgl. 29, 15 und besonders 27, 36, an welcher letzterer Stelle die Ironie des untergeschobenen Grundes mehr auf der Hand liegt. Demnach erwidert Abimelech hier auf JHVHs Drohung wie folgt: willst du mich etwa deshalb sterben lassen, weil es so deine Art ist, auch Unschuldige zu würgen? — Die Antwort ist wohl sehr kühn. Aber man darf nicht vergessen, dass sich Abimelech seiner Unschuld bewusst, und dass JHVH nicht sein Gott ist.

6. ואחשך אנכי soll durch גם zu אנכי ידעתי hinzugefügt werden. Die Wiederholung von גם ist bekanntlich eine Eigentümlichkeit des Hebräischen. Das zweite גם hat hier seine Stellung nach dem Imperf. consec. dem zu 3, 6 erörterten Sprachgesetz gemäss. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist er nach der üblichen Fassung des Ganzen völlig überflüssig, denn er fügt danach zu ואחשך גם אנכי וגו׳ nichts hinzu. Die Sache gestaltet sich aber ganz anders, wenn man das Ganze richtig versteht. Wenn JHVH sagt, „ich habe dich nicht lassen sie antasten“, so kann damit keineswegs eine freiwillige, aber von JHVH eingegebene Enthaltsamkeit Abimelechs gemeint sein. Auch wäre es gegen alle Erfahrung,

wenn ein orientalischer König, der sich ein schönes Weib hatte holen lassen, seine Lust freiwillig bezwungen und ihren Gegenstand eine Zeitlang oder auch nur über Nacht bei sich behalten hätte, ohne ihn zu berühren. Tatsächlich hatte JHVH die Berührung Saras dadurch verhindert, dass er, wie weiter unten gezeigt werden soll, Abimelech in einen Zustand versetzte, der ihm den Vollzug des Beischlafs unmöglich machte. Diese Tatsache führt JHVH als Beweis an, dass er um die Unschuld Abimelechs wohl weiss. על כן in der Rede JHVHs entspricht als Gegensatz dem ironischen הגי des Abimelech. Der Sinn des Ganzen ist demnach der: weit entfernt, einen Unschuldigen zu töten, habe ich dich vielmehr, weil ich um deine Unschuld weiss, von einer Sünde gegen mich, die deinen Tod zur Folge hätte haben müssen, zurückgehalten; denn ich bin's ja, der dich eben darum sie nicht hat antasten lassen.

7. חיה hängt von השב ab, denn, von ויתפלל abhängend, müsste es statt dessen חיית heissen, und der Sinn ist: gib dem Manne sein Weib zurück, so wirst du am Leben bleiben. Der Zwischensatz ist Parenthese und heisst: weil er ein Prophet ist, weiss er um deine Unschuld und wird daher für dich beten, und eben darum, dass er ein Prophet ist, wird seine Fürbitte nicht erfolglos sein. Im zweiten Satze wäre die gewöhnliche Konstruktion דע כי אם אינך משיב כי מות תמות, mit Wiederholung von כי wegen der Trennung des Objektssatzes von der ersten ihn einleitenden Partikel; vgl. zu 22, 17. Aber des Nachdrucks halber ist der Bedingungssatz vorangestellt.

10. מה ראית ist = was fiel dir ein? wörtlich: was dachtest du dir dabei? vgl. zu Deut. 12, 13 und zu 2 Sam. 15, 27.

12. In אמנה sollte, wie ich glaube, in diesem Zusammenhang die erste Silbe accentuiert werden; denn ich halte das Wort hier für אֹמֶן mit der Endung des adverbiellen Acc. â; vgl. zu חלילה 18, 25.

16. אלף כסף ist nicht als zweite Gabe, sondern als der Betrag zu verstehen, der den Wert der V. 14 aufgezählten Geschenke repräsentiert. Nach unseren Verhältnissen mag dieser Betrag als Wert der Schafe und Rinder und Sklaven und Sklavinnen wohl allzu gering erscheinen, in jener primitiven Zeit konnte man jedoch dafür ungemein viel kaufen. Dass Abimelech auch jetzt noch אחיך sagt, obgleich er schon weiss, dass Abraham der Gatte Saras ist, muss nach der tradionellen Fassung dessen, was unmittelbar darauf folgt, unerklärlich bleiben, ist aber ganz natürlich, wenn man dies richtig versteht. Hauptsächlich ist hier zweierlei missverstanden

worden, nämlich die Beziehung von הוא und der Sinn von כסות עינים. Das Pronomen bezieht sich nicht auf אלף כסף, sondern auf Abraham, und כסות עינים ist nicht Begütigungsgeschenk oder Ehrenerklärung, was der Ausdruck nie und nimmer heissen kann, sondern = Verblendung der Augen, etwas, dem die Schuld zuzuschreiben ist, dass man die Sachen nicht so sieht, wie sie wirklich sind; vgl. die Ausdrucksweise Jes. 29, 10. Für לך ist לי zu lesen. Für diese Lesart spricht der Umstand, dass Sam. in mehrern codices ליך bietet, was nur aus לי durch Dittographie von Kaph aus dem folg. entstanden sein kann. Das erste כל ist sachlich, nicht persönlich zu verstehen. Die Präpos. in לכל bezeichnet, wie öfter, die nähere Beziehung. Endlich muss man auch וְאַתְּ כַּלִּי וְנֹכַחַתְּ für וְאֵת כל ונוכחת lesen. וְנֹכַחַתְּ ist als Perf. consec. Fortsetzung des vorherg. Imperativs. Danach ist der Sinn des Ganzen von הנה הוא an wie folgt: Merke dir, er, dein vorgeblicher Bruder, hat mir die Augen verblendet bei allem, was dir widerfahren ist. Du aber lass nun dies, d. i., gib dich nicht wieder für Abrahams Schwester aus, und nimm es dir zur Lehre.

17. Oben zu V. 6 ist schon angedeutet worden, wie JHVH gesorgt, dass Abimelech die Sarah nicht berühren konnte. Hier spricht dafür deutlich וירפא, welches sonst unerklärlich wäre. Denn für die Beseitigung der Unfruchtbarkeit des Leibes kann nur פָּתַח רחם פ' und das selbstverständlich nur mit Bezug auf das Weib gebraucht werden. An eine Beziehung auf Unfruchtbarkeit des Leibes ist hier schon deshalb nicht zu denken, weil die Konstatierung dieser einen längern Zeitraum erfordert. Dass auch die Frau und die Beischläferinnen Abimelechs der Heilung bedurften, ist ganz im Geiste des A. T., wo die Familie und die Leute eines unmittelbar von JHVH Bestraften mit ihrem Oberhaupte leiden müssen. וילדו so wohl als der ganze folg. Vers ist nicht ursprünglich. V. 18 gibt sich schon durch יהוה statt des sonst in dieser Episode durchweg gebrauchten אלהים vgl. V. 3, 6. 11. 17 als späteren Zusatz zu erkennen. Dieser Zusatz, an sich wohl klar, ist im Zusammenhang unerklärlich. Ich wenigstens kann ihn im Zusammenhang mit dem Vorherg. nicht erklären.

XXI.

1. Hier ist der vollkommene Parallelismus zu beachten und darüber die Bemerkung zu 5, 22 zu vergleichen.

2. דבר ohne weitern Zusatz heisst hier **voraussagen**. In dieser Bedeutung findet sich das Verbum in den Schriften der Propheten sehr oft, in der schlichten Prosa natürlicher Weise viel seltener.

3. המלך ist Perf. mit dem Artikel. Andere Beispiele bieten 18, 21. Jos. 10, 24. 1 K. 11, 9. Ruth 1, 22. 2, 6. Dan. 8, 1. Esra 8, 25. 10, 14. 17. 1 Chr. 26, 28. 29, 17. 2 Chr. 1, 4. 29, 36. In allen diesen Fällen, deren Keiner in den Schriften der Propheten sich findet, ist es das Perf. in der **dritten** Person Sing. oder Pl., das den Artikel hat. Dieser Umstand allein genügt, um die Tatsache festzustellen, dass die dritte Person Perf. ursprünglich ein Substantiv ist. Daher Personennamen wie אָסָף, אָחָז, בָּלָק und viele andere dergleichen, die eigentlich nichts anderes als Pausalformen der dritten Person des Perf. sind. Der Artikel so gebraucht, steht aber nicht als blosses Pronomen relat., wie man gewöhnlich annimmt, sondern gibt, wie bei dem Partizip, der substantivischen Verbalform Determination und ist aus diesem Grunde denselben Beschränkungen unterworfen wie gut klassisch beim Adjektiv, sodass das Perf. nur dann den Artikel haben kann, wenn es sich auf ein Substantiv bezieht, das selbst determiniert ist. Aus eben diesem Grunde aber kann die dritte Person **Imperf.** den Artikel nicht zu sich nehmen. Denn auch die dritte Person Imperf. ist ursprünglich und eigentlich Substantiv, wie die Eigennamen יעקב, יצחק, יוסף, תרצה und die Gattungsnamen ילקט, יצהר, ישפה und viele andere zeigen; vgl. auch die Schlussbemerkung zu Deut. 33, 11. Allein das Imperf. drückt eine unvollendete Handlung aus, und das Unvollendete ist seiner Natur nach unbestimmt.

6. לי ist nicht mit עשה sondern mit צְחֹק zu verbinden, welches als eigentlicher Infinitiv wie das Verbum im zweiten Halbvers mit ל konstruiert ist. Der Sinn des Satzes ist danach der: Gott hat etwas getan, was Anlass zu Scherzen über mich geben wird. Denn wenn eine Frau von neunzig Jahren ein Kind gebärt, wird sie Gegenstand von allerlei Scherzen. Aehnlich ist der Sinn des zweiten Halbverses. Das Ganze soll den Namen יצחק erklären. Aber צָחַק wird sonst niemals, שחק dagegen sehr oft mit ל der Person oder Sache konstruiert. Daher vermute ich, dass die Urquelle, in der Isaac, wie Am. 7, 9 und 16, ישחק hiess, שְׂחֹק und יִשְׂחַק für צחק resp. יצחק hatte. Unser Verfasser änderte, dem späteren יצחק entsprechend, diese Wörter, liess ihnen aber die ursprüngliche Konstruktion.

7. Das Verbum מלל gehört der poetischen Sprache an und kommt auch in der Poesie nur äusserst selten vor, weil es eben

aramäisch, nicht hebräisch ist. Aber an keiner der drei Stellen, wo sich dieses Verbum sonst findet, ist die Beziehung zu einer Person, zu der gesprochen würde, ausgedrückt; vgl. Ps. 106, 2. (wo freilich ein Schreibfehler vorliegt) Hi. 8, 2. 33, 3. Aus diesem Grunde verstehen die Neuern ל in לאברהם von der nähern Beziehung und übersetzen „wer hätte je von Abraham gedacht", allein dies ist keine hebräische Sprechweise. Auch ist ein Gedanke wie „wer hätte von Abraham je gedacht, dass Sara Kinder säugen würde" unlogisch, weil in dem Objektssatz von Abraham selbst nichts ausgesagt ist. Endlich kann das Perf. הניקה in dieser Verbindung nicht heissen „würde säugen". Aus diesen Gründen und manchen anderen, die der Kürze halber übergangangen werden, scheint mir, dass der Text ursprünglich las מִמּוֹל אברהם „nach Abrahams Beschneidung" statt מי מלל לאברהם. Der Satz ist danach kein Ausruf, sondern gibt einfach die Tatsache an, dass nach Abrahams Beschneidung, die nach 17, 24 erst in seinem neunundneunzigsten Lebensjahr stattfand, Sara Säugerin wurde. Dieser Zeitangabe würde dann im zweiten Halbvers לזקניו trefflich entsprechen.

9. Nach מצחק bringen LXX noch zum Ausdruck את יצחק בנה, als hätten die beiden Kinder mit einander gespielt, was jedoch bei dem grossen Abstand in ihrem Alter nicht wahrscheinlich ist. מצחק aber kann nicht heissen lachend; das heisst Piel von צחק niemals. Das Partizip beschreibt Ismael als belustigend und unterhaltend; vgl. Ri. 16, 25. Am Tage, an dem Isaacs Entwöhnung gefeiert wurde, machte Ismael vor den Gästen nach Knabenart Kunststücke, vielleicht schon mit dem Bogen, vgl. V. 20, und dies erregte die Eifersucht Saras. — Zu beachten ist, dass Ismael nicht nur hier, sondern auch in diesem ganzen Stücke, so oft von ihm die Rede ist, mit Namen nicht genannt wird; vgl. die Umschreibung in jedem der folgenden elf Verse. Von dem Augenblick an, wo Isaac geboren wurde, verliert Ismael für den Verfasser alles Interesse, und es ist, wie wenn dieser es nicht mehr der Mühe wert hielt, ihn mit Namen zu nennen.

14 ואת הילד ist nachträgliches weiteres Objekt zu ויתן, nicht zu שם. Manche der Neuern ändern hier, angeblich nach LXX, und lesen ואת הילד שם על שכמה. Aber wenn den LXX der Text so vorgelegen hätte, würde ihre Wiedergabe desselben lauten καὶ τὸ παιδίον ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς und nicht καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τον ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον. Den LXX lag hier der Massor. Text vor, nur missverstanden sie ihn, wie dies seitens aller Uebersetzer und Erklärer

nach ihnen geschieht, und sie fügten, um die von ihnen verkannte Konstruktion glatter zu machen, καὶ hinzu. Das nachgetragene ואת הילד als weiteres Objekt zu ויתן ist wegen des dazwischentretenden שם על שכמה allerdings harsch, aber alte Texte sind nicht immer glatt und gefällig. Die Fassung der Neuern ist aus sachlichem Grunde unmöglich, Denn Ismael war nach 17, 25 und 18, 14 vierzehn Jahre alt, als Isaac geboren wurde, und letzterer ist um die Zeit seiner Entwöhnung mindestens zwei Jahre alt; folglich steht Ismael jetzt in seinem siebzehnten Lebensjahre. Selbst wenn man von der Angabe 17, 14, weil sie von einer andern Quelle stammen mag, absieht, ist Ismael nach V. 9 unseres Kapitels ein ziemlich herangewachsener Bursche, und einen solchen trägt selbst im Orient eine Mutter nicht auf dem Rücken.

15. Bei ותשלך darf man schon deshalb nicht an Niederwerfen denken, weil keine Mutter ihr Kind niederwirft, besonders wenn dieses leidend ist. Ausserdem würde dies voraussetzen, dass Hagar den Knaben bis dahin im Arme hatte, was aber nach der vorherg. Bemerkung nicht der Fall war. השליך bezeichnet unter anderem das Lassen einer Sache, mit der man nichts tun kann oder will; vgl. zu 1 K. 13, 24 und besonders zu Eccl. 3, 6. An dieser Stelle ist das Verbum gebraucht, um das Aufgeben des Knaben seitens der Mutter auszudrücken, die ihn zu retten keine Hoffnung zu haben glaubte. — אַחַד unterscheidet sich von אֶחָד dadurch, dass es wie أحد Substantiv ist, während letzteres als Adjektiv dem arab. واحد entspricht. אַחַד kann also im st. constr., wie hier, oder auch im st. absol. stehen. Letzteres ist der Fall, wenn מן darauf folgt. Seiner Bedeutung nach ist אַחַד im Vergleich zu אֶחָד mehr unbestimmt. Näheres darüber sieh zu 2 Sam. 15, 2.

16. כמטחוי קשת erklärt Rabbi Jitzchak Midrasch rabba Gen. Par. 53 durch שני מטחים בקשת. Er las also כמטחי, was auch drei Sam. Handschriften wirklich haben, fasste Mem als Verkürzung aus מן und מטחי als st. constr. Du. von מַטָּח, dem er die Bedeutung „Schuss“ gab. Besser liest man vielleicht כמטוחי. Das Nomen wäre danach im st. absol. מטוח nach der Form von מַלּוֹחַ. Jedenfalls aber müssen ו und ח umgesetzt werden. — Das biblische Textwort, welches im Midrasch obige Erklärung erhält, lautet freilich dort so, wie es uns hier vorliegt, doch ist dies kein Beweis, dass dasselbe auch dem alten Rabbi so vorlag. Denn später wurden abweichende biblische Zitate in rabbinischen Texten ohne weiteres nach dem massoretischen Texte geändert. Dasselbe unkritische

Verfahren zeigt sich auch am Talmudtext selbst. Sehr oft nämlich macht Raši in seinem Kommentar zum Talmud eine textkritische Bemerkung, in welcher er eine gewisse Lesart empfiehlt, doch würde man im Texte vergeblich nach der von der empfohlenen abweichenden Lesung suchen, weil diese auf die Autorität des Kommentators hin immer schon durch jene ersetzt ist. Kein Wunder denn, dass vor der viel ältern und grössern Autorität der Massora die Abweichung biblischer Zitate in Talmud und Midrasch geschwunden ist. — Am Schlusse lesen manche der Neuern, denen die Uebersetzung der LXX, wohl weil im Neuen Testament nach ihr zitiert wird, mehr gilt als der hebräische Urtext, nach diesen ohne weiteres וישא את קלו ויבך. So Gunkel. Kautzsch, wohl genauer nach der LXX, die τὸ παιδίον hat, וישא הילד וגו׳. Es soll jedoch gleich gezeigt werden, dass der massor. Text hier richtig ist.

17. Schon in der ersten Version von der Geschichte Hagars kommt der Engel zu ihr nicht eigens, sondern trifft sie wie zufällig und zwar, wie zu 16, 17 bemerkt worden, weil nach der Anschauung des Verfassers ein Engel JHVHs zu einer blossen Sklavin oder Magd eigens nicht entsendet werden kann. Hier gibt sich der Engel nicht einmal die Mühe, seinen Aufenthaltsort Hagars wegen zu verlassen und auf die Erde herabzusteigen, sondern spricht zu ihr vom Himmel aus. So etwas geschieht im ganzen A. T. nur noch ein einziges Mal, vgl. 22, 11. 15, aber dort aus einem andern Grunde. Hier ist Hagars veränderte Stellung die Ursache. Hagar ist jetzt nicht mehr Abrahams Beischläferin; sie ist seine entlassene Beischläferin. Um eine solche kann sich ein Engel JHVHs nicht viel Mühe geben. Aber nicht nur der Engel, auch JHVH selber behandelt jetzt Hagar ganz anders als vorhin. Früher nahm JHVH Kenntnis von ihrer Pein, vgl. 16, 11; jetzt aber hört er nur die Stimme des Knaben, obgleich uns im vorherg. Verse gesagt wurde, dass die Mutter, nicht der Knabe, die Stimme erhob und weinte. Um die Mutter, deren Beziehungen zu Abraham für alle Zeit gelöst sind, kümmert sich JHVH jetzt nicht mehr, der Knabe aber geht ihn immer noch an, weil er nach wie vor Abrahams Blut ist; vgl. V. 13 b.

Man sieht aus alle dem, wie der Redaktor es verstanden hat, durch leichte Variationen hier und da die beiden Versionen der Geschichte Hagars von einander unabhängig erscheinen zu lassen und jeder ihren eigenen Zweck zu geben. Die erste Version lehrt, was JHVH für jemanden, der irgendwie, und wäre es auch nur in

der geringsten Eigenschaft, mit einem seiner grossen Verehrer in Verbindung steht, tun kann. Diese zweite Version zeigt dagegen, wie JHVHs Interesse mit der Ursache, die es erzeugt, plötzlich aufhört. Wir freilich sympathisieren mit der verstossenen Hagar, die nun allein und hilflos da steht, weit mehr als mit der fliehenden, die, wenn sie Saras Launen ertragen will, in Abrahams Haus zurückkehren kann. Doch wir sind moderne Menschen, die hebräische Bibel aber ist ein antikes Buch, und ihre Anschauung ist hier, wie auch in vieler anderer Hinsicht, von der unsern verschieden.

באשר הוא שם ist = in der Lage, in der er sich befindet, d. i., trotzdem, dass ihn Abraham von sich gestossen hat und als seinen Erben nicht ansieht. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 13, 14. Rein räumlich gefasst, wie er allgemein verstanden wird, ist dieser Relativsatz völlig sinnlos.

18. החזיקי את ידך בו pflegt man zu übersetzen „und fasse ihn bei der Hand", aber das kann der Satz nicht heissen. Das wäre hebräisch החזיקי בידו; vgl. 19, 16. Der Satz wie er uns vorliegt ist überhaupt unhebräisch. Wenigstens kommt so etwas nirgends vor, nicht einmal in der nachbiblischen jüdischen Literatur. Aber von alle dem abgesehen, will sich danach auch der folg. Satz als Begründung des Vorhergehenden, was er offenbar sein soll, durchaus nicht anschliessen. Denn dass die Mutter, nachdem sie den von langem Durst geschwächten Sohn aufgehoben, ihn an der Hand fasse, dazu bedarf es der Verheissung nicht; das würde Hagar getan haben, auch wenn aus ihrem Sohne nur ein gewöhnlicher Mensch werden sollte. Der fragliche Satz lautete ursprünglich חַזְּקִי אֶת יָדַיִךְ בּוֹ. Das ist hebräisch und das passt auch hier vortrefflich. Denn jemandes Hände stärken ist hebräisch so viel wie: ihn in einer Sache unterstützen ihn dazu ermutigen, dann schlechtweg ihm Mut zusprechen. Die der Verzweiflung nahe Hagar soll in der Pflege und der Erziehung ihres Sohnes, der zum Stammvater einer grossen Nation zu werden bestimmt ist, den grossen Zweck ihres Daseins erblicken und daraus Lebensmut schöpfen.

20. רבה bedeutet niemals schiessen. Auch רבב heisst dies nicht; vgl. zu 49, 23. Woher sollte auch den beiden Stämmen diese Bedeutung kommen? Ebenso wenig ist קַשָּׁת ein hebräisches Wort. Denn wenn die hebräische Sprache ein solches Nomen besessen hätte, würde man nicht zu den ungeschickten Umschreibungen מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת Jes. 66, 19, דֹּרְכֵי קשת Jer. 46, 9 und

מורה בקשת 1 Chr. 10, 3 gegriffen haben, um den Bogenschützen zu bezeichnen. Ausserdem wäre hier רֹבֶה neben קַשָּׁת völlig überflüssig. Aus diesen Gründen ist mit anderer Wortabteilung רַב הַקֶּשֶׁת = „Meister mit dem Bogen" zu lesen. הקשת ist Genitiv der nähern Beziehnung und bezeichnet das, worin der Genannte gross oder mächtig wurde. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 63, 1 רב להושיע. Dass der näher bestimmende Genitiv denselben Dienst tun kann wie ל beim Inf., braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

21. ותקח לו אמו אשה וגו׳ will uns über zweierlei belehren, nämlich dass Ismael ein gehorsamer, der Mutter ergebener Sohn war, und dass die Beziehungen zwischen ihm und dem Vater vollends gelöst blieben. Denn dem Sohne ein Weib geben ist sonst Sache des Vaters; in diesem Falle aber, wo der Vater vom Sohne nichts wissen wollte, fiel diese Pflicht oder vielmehr dieses Recht der Mutter zu.

22. ויהי בעת ההיא ist nicht zu pressen. Solche Zeitangaben, wie auch ויהי אחר הדברים האלה, dienen bloss dazu, einzelne Erzählungen an einander zu reihen und ihnen einen Schein von Zusammenhang zu geben.

23. הנה ist = בבאר שבע, denn diese Unterhandlung fand statt in Beerseba; vgl. V. 31. Sonach bildet השבעה mit dem sonst völlig überflüssigen Adverb eine Art Wortspiel. Dabei antizipiert der Verfasser die Benennung des Ortes nach dem geschworenen Eid, die erst weiter unten erfolgt. Hieraus kann man sehen, wie erpicht hebr. Schriftsteller auf das Wortspiel sind. — תשקר kann aus sprachlichem und sachlichem Grunde nicht richtig sein. Denn erstens kommt das Verbum שקר in Kal sonst nirgends vor, und es lässt sich daher mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass es in dieser Konjugation nicht im Gebrauche war. Zweitens wäre eine gegen Abraham ausgesprochene Vermutung, dass er treulos handeln könnte, wenn er nicht durch einen Eid daran verhindert würde, für ihn eine grosse Beleidigung, die zur vorhergehenden Einleitung der Rede durchaus nicht passte. Aus diesen Gründen ist für תשקר wohl תשמר zu lesen und dieses im Sinne von Jer. 3, 5 zu fassen. Danach sollte Abraham schwören, dass er Abimelech und seinen Nachkommen wegen des unliebsamen Abenteuers der Sara, die in dessen Harem gebracht worden war, keinen Groll nachtragen würde. — Unmittelbar nach עִמָּם ist עַם durch Haplographie ausgefallen. Zu dieser Annahme zwingt der Umstand, dass man חסד nur einer

Person erweisen kann, aber nicht einer Sache. Abraham sollte in den Eid auch das Volk des Landes einschliessen, darin ihm als Fremdling zu wohnen gestattet war.

27. ויתן ist = und er reichte. Dieses Vieh war kein Geschenk, sondern wurde dem Abimelech als der höher gestellten Person gereicht, dass er es zerschneide und für den zu schliessenden Bund zurichte. Auch bei dem zwischen JHVH und Abraham geschlossenen Bunde richtete JHVH die Tiere zu, und auch dort waren unter den Bundesopfern Rind und Kleinvieh vertreten; vgl. 15, 9 und sieh dort die Bemerk. zum darauf folg. Verse. Ein Geschenk kann das hier genannte Vieh schon deshalb nicht sein, weil Abimelech zu Abraham gekommen war, um sich dessen Freundschaft zu sichern, und bei einer solchen Gelegenheit, war es nicht am Platze, dass Abraham ihm ein Geschenk gäbe. Anders verhält es sich mit den sieben Lämmern. Die hatten einen besonderen Zweck, den Abraham verfolgte, und darum waren sie als Geschenk seinerseits angebracht. Ein Geschenk würde hier auch nach und nicht vor dem Schliessen des Bundes erwähnt sein.

28. לבדהן ist = besonders, für einen andern Zweck, nicht um als Bundesopfertiere zerschnitten zu werden.

30. תהיה auf das dem Verbum vorangehende שבע כבשות beziehen, wie allgemein geschieht, ginge wohl an in der Poesie und im gehobenen Stile der Propheten, aber nicht in der schlichten Prosa. Auch eignen sich Lämmer, die Tags darauf geschlachtet werden mögen, nicht recht zum Zeugnis. Man bezieht daher das Verbum viel besser auf den angeredeten Abimelech. Selbstverständlich muss man dann לעד für לעדה lesen. Abimelech sollte durch die Annahme des Geschenks bezeugen, dass er das Recht des Gebers auf den betreffenden Brunnen anerkennt. Für dieses Geschenk sind Schafe gewählt, weil sieben Rinder ein zu grosses Opfer wären für eine solche Grille.

33. Ueber ויקרא בשם יהוה und die Gelegenheit der dadurch bezeichneten Handlung vgl. zu 12, 8 und 13, 4. Die Verbindung אל עולם, die sich sonst im A. T. nicht findet, ist mir sehr verdächtig. Ich vermute, dass der Text ursprünglich עליון für עולם hatte. Ueber אל עליון vgl. 14, 18—22.

XXII.

1. Ueber die allgemeine Zeitangabe hier vgl. die Bemerkung zu 21, 22.

2. Ob יחיד überhaupt „einzig" heisst, ist sehr zweifelhaft. Hier kann das Wort schon deshalb diese Bedeutung nicht haben, weil Isaac nicht der einzige Sohn Abrahams war. Dass Abraham den Ismael verstossen hatte, tut nichts zur Sache. Am allerwenigsten kann JHVH, der nach 21, 18—20 für Ismael nur um des Vaters willen nach seiner Verstossung so Grosses verhiess und in der Folge mit ihm war, Isaac in jeder Hinsicht als den einzigen Sohn Abrahams angesehen haben. יחיד, welches Substantiv, nicht Adjektiv ist, heisst hier und höchst wahrscheinlich auch überall Liebling. Ueber diese Bedeutung des Wortes vgl. zu Ri. 11, 34. und sieh Tosifta Maaser scheni Kap. 5, wo dieses Adjektiv von der Vorzüglichkeit und Beliebtheit einer Pflanze gebraucht ist. אשר אהבת ist eine Glosse zu יחידך und gibt sich schon durch das Fehlen von את davor als solche zu erkennen; vgl. zu 15, 19.

3. Ob jemand auf dem Esel ritt, ist nicht gesagt. Wahrscheinlich trug das Tier nur das Holz und die Reisekost. Demnach war die Mitnahme der zwei Sklaven nur Standessache. Denn eine höher stehende Person, Mann oder Frau, reiste mit zwei Bedienten; vgl. Num. 22, 22 und 1 Sam. 25, 19. ויבקע kann in dieser Verbindung nur den Sinn des Plusquamperf. haben. Dieser Gebrauch des Imperf. consec. ist wohl zu beachten und darüber zu Lev. 24, 10 und Joma 1, 5 zu vergleichen, an welcher letzterer Stelle zu lesen ist: נפטרו והלכו להם ואמרו לו = und sie nahmen Abschied von ihm und gingen fort, nachdem sie zu ihm gesagt hatten.

4. Die Zeitangabe geht hier dem Imperf. consec. voran, und durch diese Stellung der adverbiellen Bestimmung soll nicht nur gesagt sein, dass die Handlung zur genannten Zeit stattfand, sondern auch dass sie vor dieser Zeit nicht hatte stattfinden können. Der Ort war also vor dem dritten Tage nicht zu erblicken. Der Ausdruck „dritter Tag" ist jedoch nicht genau zu nehmen. „Drei Tage" ist gewöhnliche Bezeichnung für kurze Zeit; vgl. 30, 36. 31, 22. 34, 25. 40, 12ff. 42, 17. 18. Die nächst längere Zeit ist drei Monate, und die noch längere drei Jahre; vgl. 38, 24. Ex. 2, 2. Sam. 6, 11. 13, 38. 21, 1. 1 K. 2, 39. 22, 1. Am. 4, 7. Aus diesem Grunde werden 1 Chr. 21, 12 beim Angebot der Wahl aus drei Uebeln, von denen eines das andere übersteigt, für die Dauer des geringsten drei

Jahre, für die des grössern drei Monate und für das grösste drei Tage angegeben.

6. מאכלת kommt nur noch Ri. 19, 29 und Pr. 30, 14 vor. In allen drei Fällen ist es ein Fleischmesser. Dies mag bloss zufällig sein. Jedenfalls aber beschränkt sich der Gebrauch des Nomens seiner Abstammung und Form nach auf das Messer, dessen man sich bei Schlachtung von Tieren und der Zubereitung von Speisen bediente. Für יחדו liest man hier besser יחד; Waw ist wahrscheinlich aus dem folg. verdoppelt. Die vorgeschlagene Lesung ist vorzuziehen, weil der Ausdruck an dieser Stelle eine Bedeutung hat, die für יחד sich wohl nachweisen lässt, nicht aber für יחדו. Das Adverb heist hier nämlich nicht „zusammen", sondern ist = für sich, d. i., ohne die beiden Diener. Doch ist es nicht dasselbe wie לבדם. Letzteres würde die Gesellschaft anderer nur räumlich ausschliessen, unser Ausdruck dagegen beschreibt die Handlung als eine solche, die nur Abraham und Isaac gemeinsam ist, bei der sie allein interessiert sind, und deren Zweck niemand sonst angeht. Diese seltene Bedeutung steht für יחד durch Esra 4, 3 fest, lässt sich aber für יחדו, wie bereits gesagt, nicht belegen.

8. Es liegt auf der Hand, dass der Satz וילכו שניהם יחדו an dieser Stelle einen andern Sinn haben muss als V. 6, da er sonst ganz überflüssig wäre. Hier ist der Sinn: und sie setzten beide den Weg fort mit gemeinsamem Bewusstsein von dessen Zweck, d. i., Isaac wusste nunmehr so gut als Abraham, wer zum Brandopfer bestimmt war, wie wenn sich beide darüber verständigt hätten. Dieser Gebrauch von יחדו ist ebenfalls selten, doch nicht beispiellos; vgl. zu Am. 3, 3.

9. ויערך את העצים heisst mehr als „er legte die Holzscheite zurecht". עָרַךְ heisst ursprünglich und eigentlich abschätzen. Idiomatisch aber wird dieses Verbum gebraucht, um die Zuteilung so vielen Stoffes als für den Konsum mutmasslich für eine bestimmte Zeit genügen wird, auszudrücken. Ich meine Konsum im weitesten Sinne des Wortes. So ist ערך hier und an vielen anderen Stellen gebraucht mit Bezug auf das zur Verbrennung eines Opfers nötige Holz, welches auf einmal in mutmasslich genügender Quantität auf den Altar kam, ohne dass später mehr Scheite hinzugefügt wurden. In ähnlicher Weise wird unser Verbum gebraucht vom Zurichten einer Lampe, in die nach Mutmassung eine für einen bestimmten Zeitraum genügende Quantität Oel getan wird; vgl. Lev. 24, 3. Endlich wird dieses Verbum auch gebraucht vom Auftragen so vieler Speise

auf einen Tisch, als mutmasslich für das Mahl erforderlich ist. Letzterer Gebrauch ist auch auf das Göttermahl ausgedehnt; vgl. Jes. 65, 11 und Lev. 24, 8. Der Begriff des Abschätzens, von dem die Bedeutung des Verbums in all diesen Fällen ausgeht, liegt auch den Substantiven עֵרֶךְ, מערכה und מערכת in einigen Verbindungen zu Grunde; vgl. zu Ex. 39, 37. 40, 23. Ri. 17, 10. Neh. 10, 34 und 2 Chr. 29, 18. — Aus dem Schlusssatz scheint hervorzugehen, dass man, im Unterschied von Tieropfern, Menschenopfer zu ihrer Zeit auf dem Altar schlachtete; vgl. zu 2 K. 23, 20,

11. Oben zu 21, 17 ist gezeigt worden, dass der Engel JHVHs zur Hagar vom Himmel herunterrief, weil er es für unter seiner Würde hielt, ihretwegen auf die Erde herabzusteigen. Hier im Falle Abrahams ist natürlich an so etwas nicht zu denken. Hier gibt es für die Handlungsweise des Engels einen anderen, praktischern Grund. Allgegenwart ist nämlich dem hohen Altertum ein unbekannter Begriff. Im Homer müssen die Götter ihren Wohnsitz verlassen, wenn sie irgend wohin gelangen wollen; vgl, Od. I., 22 und Il. 1, 43—45. Im A. T. ist JHVH später allgegenwärtig, aber die Engel sind es nie. Die müssen vom Himmel herabsteigen, wenn sie auf der Erde etwas tun wollen, wie sie denn auch Jacob in seinem Traume an einer Leiter herauf und herabsteigen sah; vgl. 28, 15. Vom Himmel zur Erde ist aber eine sehr grosse Entfernung, für Menschen nach Chagiga 13a eine Reise von nicht weniger als fünfhundert Jahren. Mögen sich nun Engel noch so schnell bewegen, einige Minuten werden auch sie wohl brauchen, um diese riesige Strecke zurückzulegen. Hier aber war auch kein einziger Augenblick zu verlieren, denn schon hatte der Alte das Messer in der Hand und wollte damit über den Hals des Sohnes fahren. Darum blieb dem Engel, wenn er Isaac noch retten wollte, nichts übrig, als seinen Gegenbefehl vom Himmel herunter zu rufen. — Ueber die Vorstellung, wonach man sich einen vom Himmel zu einem Menschen auf der Erde direkt gelangenden Befehl denken konnte, sieh zu Ri. 9, 7. — Die Wiederholung des Namens des Angerufenen geschiet meistens aus Eile oder Ungeduld; vgl. zu Ex. 3, 4 und 1. Sam. 3, 10. Hier ist nach dem oben Gesagten erstere die Ursache.

12. אל תעש לו מאומה ist selbstverständlich nicht absolut zu verstehen. Ueber den beschränkten Sinn von מאומה vgl. die Schlussbemerkung zu 30, 31.

13 Für אַיִל ist unbedingt אֱיָל zu lesen. Für diese Lesart spricht nicht nur der Umstand, dass sich das Tier mit seinen Hörnern verfängt, was beim Geweih des Hirschbocks leichter geschieht als bei den minder komplizierten Hörnern des zahmen Widders, und dass die Selbstverfangung des Tieres überhaupt nötig war, wenn Abraham dessen habhaft werden sollte, sondern auch der viel wichtigere Umstand, dass der אַיִל ein Haustier ist und als solches einen Besitzer hat. Ein solches Tier würde sich Abraham unmöglich ohne weiteres angeeignet haben. Am allerwenigsten wäre ein auf diese Weise usurpiertes Tier als Opfer annehmbar; vgl. 2 Sam. 24, 24. Mal. 1, 13 und sieh zu 'Jes. 81, 8. Die Mischna sucht diese Schwierigkeit zu beseitigen, indem sie unseren Widder unter die unbegreifliche Dinge zählt, die im Abenddunkel des sechsten Schöpfungstags gaschaffen wurden, und damit sagen will, dass dieses zahme Tier unerklärlicher Weise niemandem gehörte; vgl. Aboth 5, 6. Diese Erklärung mag für den frommen Glauben genügen, nicht für die Wissenschaft. Die Mischna und die Massora, die ihr folgt, zogen die Aussprache אַיִל vor, weil vom Wilde sonst im A. T. kein Opfer dargebracht wird. Allein in diesem Ausnahmsfall eignete sich gerade das ausserordentliche Opfertier zum Ersatz für das ursprünglich verlangte ausserordentliche Opfer. Vom ethischen Standpunkte lässt sich natürlich gegen den Hirschbock, der res nullius oder res communis ist oder wenigstens dazumal es war, als Opfertier nichts einwenden; sieh jedoch die Schlussbemerkung zu Lev. 1, 2.

14. יהוה יראה, das sichtlich auf אלהים יראה in V. 8. anspielt, ist = JHVH versorgt, wörtlich: sorgt für. Danach heisst die, wie der Verfasser uns sagt, sprichwörtlich gewordene Redensart בהר יהוה יֵרָאֶה auf dem Berge JHVHs, da ist man versorgt, wörtlich: da ist dafür gesorgt. Es war also zur Zeit des Verfassers sprichwörtlich, dass in Jerusalem, der Hauptstadt des Reiches und dem religiösen Mittelpunkt, wo der Fremdenverkehr so gross war, und wo es so viel des Zehnten und des Opferfleisches zu verzehren gab, und letzteres noch dazu mindestens innerhalb zweier Tage verzehrt werden musste, sodass man froh war, wenn jemand dabei half, niemand darben kann.

16. נשבעתי ist im Sinne des Präsens zu verstehen. Das Perf. ist gebraucht, weil mit dem Worte zugleich die Handlung vollendet ist. Dieser Gebrauch des Perf. ist allen semitischen Sprachen gemein. Waw in ולא ist begründend; vgl. Ex. 5, 23 ומאז.

17. כי ist hier wiederholt, weil das Beschworene von derselben ersten Partikel durch die Begründung getrennt ist; vgl. die Schlussbemerkung zu 20, 7.

Der Satz „deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen" wiederholt sich nur noch 24, 60. Beidemal ist die Redensart gebraucht mit Bezug auf jemand, dem unmittelbar vorher zahlreiche Nachkommenschaft gewünscht oder verheissen ist. Danach ist das Tor eines feindlichen Landes in Besitz nehmen so viel wie ein fremdes Land erobern und dort eine Kolonie gründen, um der Uebervölkerung des eigenen Landes abzuhelfen.

18. Das Ganze von V. 15 bis hierher ist späterer Einsatz. Das sieht man schon am Stile, besonders aber am abermaligen Rufen des Engels vom Himmel statt einfach seine V. 12 enthaltene Rede mit diesen Verheissungen fortzusetzen.

24. Diese Mitteilung soll die Tatsache betonen, dass Rebeka, die künftige Frau Isaacs, nicht die Enkelin Nahors von einem Kebsweib ist. Denn die Kinder eines Kebsweibs hatten nicht dieselben Rechte wie die Kinder der rechtmässigen Frau; vgl. 25, 6.

XXIII.

1. ויהיו חיי שרה ist unhebräisch. Denn die Lebensdauer eines Menschen kann nur durch ימי פ׳, שני פ׳, שני חיי פ׳ oder ימי שני חיי פ׳, aber nicht durch blosses חיי פ׳ ausgedrückt werden. Ferner hinkt am Schlusse des Verses שני חיי שרה ungeschickt und zwecklos nach. In Anbetracht dessen ist letzteres an seiner Stelle als alte Verbesserung des in seinem Zusammenhang unhebr. חיי שרה am Anfang zu streichen und dies danach zu emendieren, sodass der erste Satz ויהיו שני חיי שרה וגו׳ lautet.

2. ויבא אברהם ist = und Abraham schickte sich an, machte Anstalten. Ungefähr so kommt בוא auch Ex. 20, 20 vor und ganz so sehr oft in der Mischna.

3. Ueber die Masculinform von מת als Bezeichnung einer weiblichen Leiche vgl. zu Num. 12, 12. Die Ansprache an die Hethiter fand bei Abraham daheim statt, wohin sie gekommen waren, mit ihm zu kondolieren und ihm die unter den Umständen nötige Hilfe anzubieten; vgl. zu V. 10. Zu dieser Annahme zwingt der Umstand, dass der erste Halbvers kein Verbum der Bewegung enthält. Ohne ein solches Verbum besagt jener Satz nur, dass Abraham von seiner Positur, in der er über die Leiche gebeugt sass, sich erhob, um die Hethiter anzureden.

4. גר ותושב, worin Waw adversativ zu fassen ist, bezeichnet einen Begriff und heisst ansässiger Fremdling, zum Unterschied von dem durchreisenden oder nur kurze Zeit sich aufhaltenden Fremden; vgl. Lev. 25, 47b, wo der Ausdruck ohne Konjunktion gebraucht ist. Im Talmud kommt dieser Ausdruck stets nur ohne Waw vor. אחזת קבר ist ein Besitztum, das sich zur Grabstätte eignet; vgl. Num. 32, 1 מקום מקנה. Welcher Art ein solches Besitztum ist, wird aus den Bemerkungen zu V. 9 und 13 erhellen.

5. Streiche לו oder lies לא und ziehe dies zum Folgenden. Die meisten der Neuern lesen לוּ und ziehen dieses zum Folg., allein damit ist hier nicht geholfen, weil לוּ mit folgendem Imperativ undenkbar ist; vgl. zu V. 13, welche Stelle Anlass zur Korruption hier gab.

6. Wenn man das Schlusswort im vorherg. Verse לוּ sprechen und dieses hierher ziehen will, muss man hier ישמעני für שמעני lesen. Man beachte das Suff. Sing. in אדני, obgleich die Redenden eine Mehrheit sind. Dies ist im Hebräischen bei der Anrede feste Regel, vgl. 42, 10. 43, 20. 44, 7. 47, 18 Num. 32, 25. Eine Ausnahme macht nur ידוה אדנינו. Im Arab. dagegen sagt man in solchem Falle stets سيّدنا mit Suff. Pl. נשיא אלהים hat keine religiöse Bedeutung. אלהים dient in dieser Verbindung, wie öfter, nur dazu, den Begriff des vorherg. Nomens zu steigern. Danach ist der Ausdruck = hochverehrter Fürst.

7. קום, welches im eigentlichen Sinne das gerade Gegenteil von השתחוה ausdrückt, könnte hier zwar vor diesem die Vorbereitung zu dessen Handlung bezeichnen; vgl. Ex, 32, 10. Doch scheint mir, dass der Text an dieser Stelle ursprünglich וַיִּקֹּד für ויקם las. Ueber die Verbindung ויקד וישתחו vgl. 24, 26. 43, 28. Ex. 12, 27. 1 K. 2, 16. Was השתחוה betrifft, so entspricht dies, sofern seine Handlung einem Sterblichen gilt, dem griechischen προσκυνεῖν, wie letzteres von der abgöttischen Verehrung der Perserkönige vorkommt, nur dann, wenn es durch אפים oder אפים ארצה und dergleichen adverbiell näher bestimmt ist. Ohne solche adverbielle Bestimmung bezeichnet השתחוה nur eine mehr oder minder tiefe Verbeugung.

9. אשר בקצה שדהו charakterisiert das in Rede stehende Grundstück, das sich besonders zur Grabstätte eignet. Die Makpela-Höhle war am Rande der Felder Ephrons gelegen und konnte daher durch die öffentliche Strasse erreicht werden, ohne dass man, um dahin zu gelangen, durch ein fremdes Feld gehen musste.

Deswegen eignete sich das Grundstück für Abrahams Zweck. Denn man war, wie gleich gezeigt werden soll, mit Bezug auf eine Grabstätte ganz besonders heikel und skrupulös und vermied dabei alles, dagegen irgend jemand etwas einwenden konnte. בתוככם kann sich auf אחזת קבר, dem es vorangeht, grammatisch nicht beziehen. Aus logischen Gründen kann aber der Ausdruck auch nicht nähere Bestimmung zu מערת המכפלה sein, das durch den Relativsatz hinlänglich beschrieben ist. Es bleibt daher nichts übrig als בתוככם zu dem Subjekt und der Handlung des Verbums in Beziehung zu bringen. Der Sinn des Ausdrucks im Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorherg. ist danach der: um den vollen Preis soll er sie mir abtreten so wie er unter euch sich befindet, d. i, in euerem Beisein; vgl. V. 10 und 11.

10. Bei dem Ausdruck באי שער עירו ist nicht an das Tor der Stadt als Beratungsplatz zu denken, denn es ist am Eingang nicht gesagt, dass diese Unterhandlungen am Tore stattfanden, und wir haben daher oben die begründete Vermutung ausgesprochen, dass Abraham den Hethitern seine Bitte vortrug, als sie bei ihm zum Kondolenzbesuch waren. Zum Besuche gekommen waren aber nur die hochbetagten Männer, die ungefähr in demselben Alter standen wie Abraham, und diese Greise werden hier באי שער genannt. Der Ausdruck erklärt sich aus der ursprünglichen Bedeutung von בוא, welches, wie schon früher bemerkt, heisst: „das eigene Heim betreten.“ Von diesem Begriff ausgehend, ist בוא dem יצא in dessen idiomatischem Gebrauch entgegengesetzt. Wärend nämlich יצא in den Krieg ziehen heisst, bedeutet בוא zunächst vom Kriege zurückkehren, vgl. die häufige Redensart צאת ובוא, dann aber auch daheim bleiben, in den Krieg nicht ziehen. Ueber die Entstehung dieser letztern Bedeutung aus der vorhergehenden vgl. die Ausführung zu 38, 23. Danach bezeichnet der in Rede stehende Ausdruck die Männer der Stadt, die wegen ihres hohen Alters nicht mehr in den Krieg mitziehen; vgl. zu 34, 25. Die Männer werden hier als solche bezeichnet, weil Männer, die wegen ihres hohen Alters nicht mehr in den Krieg mitziehen, sich um die innern Angelegenheiten der Stadt und ihrer Bürger kümmern, weshalb Abrahams Anliegen in den Bereich ihrer Tätigkeit gehörte.

12. Sehr charakteristisch ist es, dass die Verbeugung hier nicht dem Ephron, sondern den andern Anwesenden gilt. Dankbar für ihre freundliche Fürsprache, verbeugt sich Abraham tief vor seinen Wohltätern; aber Ephron gegenüber tut er nichts dergleichen,

weil die Unterhandlung mit ihm rein geschäftlich ist; wenigstens war es Abrahams Absicht und Wunsch, dass sie eine solche sei. Man sieht also, dass, so höflich diese Unterhandlung auch geführt ist, sie dennoch keine Spur von unserer modernen Heuchelei zeigt, mit der wir im Kaufmannsladen für unser gutes Geld nur wünschen und bitten.

13. אתה ist, wie, wenn ich nicht irre, schon Hitzig richtig vermutet, 2. Per. Perf. Kal. von אתה, wovon das häufigere Imperf. יֶאֱתֶה gleichfalls Kal ist. Nur ist unser Wort אָתָה zu sprechen; vgl. dieselbe Form von אור, טוב und besonders בוש. Für לו aber lies לִי und verbinde dieses mit dem Verbum. Zur Konstr. unseres Verbums mit ל vgl. 34, 15. 22 ff. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wenn du mir zu willfahren gedenkst, so höre mich an. Die Korruption ist hier älter als in V. 5 und hat, wie oben bemerkt, jene herbeigeführt. לו mit folg. Imperativ ist absolut unhebräisch.

Indem Abraham die Annahme des ihm unentgeltlich angebotenen Grundstücks verweigert und auf dessen Ankauf besteht, wird er nicht von allgemeinen Grundsätzen geleitet, wonach jeder sich selbst achtende und die Unabhängigkeit liebende Mensch es vorzieht, was er braucht, es sei ein Hochzeitskleid oder eine Grabstätte, zu kaufen als sich schenken zu lassen. Diese Weigerung Abrahams beruht auf einer besondern israelitischen Anschauung. Wir haben zu 17, 12 gezeigt, dass in Sachen der Religion nur das als wahres Eigentum galt, was man käuflich an sich brachte. So weit kann diese Anschauung wohl kaum als speziell israelitisch angesehen werden. Aber die strenge Durchführung dieses Grundsatzes bis zu seinen äussersten Konsequenzen ist nur den Israeliten eigen. Nicht nur wurde ein Tier, in dessen Besitz man widerrechtlich gelangt war, zum Opfer als unannehmbar erachtet, sondern selbst ein geschenktes Tier scheute man sich seinem Gotte zu opfern. Ebenso durfte der Platz, worauf temporär ein Altar errichtet und nachmals der Tempel erbaut werden sollte, nicht als Geschenk angenommen werden; vgl. 2 Sam. 24, 22—25 und 1 Chr. 21, 22—24. Man blieb aber auch hier nicht stehen; man ging noch weiter. Eine Grabstätte galt wohl im allgemeinen für levitisch unrein, aber dessenungeachtet war sie auch für den Hebräer wegen seiner Teueren und Lieben, die dort ruhten, eine heilige Stätte; vgl. Neh. 2, 3. Darum kam bei der Acquisition einer Grabstätte derselbe Grundsatz in Anwendung wie bei Sachen der Religion. Aus diesem Grunde gab es im israelitischen Altertum keine Gemeinde-

Gottesäcker, weil gemeinsamer Besitz Eigentum des Individuums nicht genannt werden kann. Aber auch da endet der Grundsatz nicht, sondern geht noch weiter. Wenn es irgendwie anging, zog man nämlich ein gekauftes Grundstück dem von den Vätern ererbten als Grabstätte vor; sieh 50, 13. Jos. 24, 32. 1 K. 16, 24. 28. Der Grund ist offenbar der, dass man von dem ererbten Grundstück nicht weiss, ob es auf ehrliche Weise in den Besitz der Väter kam, und dass im besten Falle der Urahn durch Eroberung des Landes in dessen Besitz gelangt war, aber, soweit die Religion und ihre Sachen in Betracht kommen, ein Eigentumsrecht darauf nicht beanspruchen konnte. Den Gipfelpunkt aber erreicht dieser Grundsatz in seiner Anwendung auf Geschenke. Jemand macht uns ein Geschenk, weil er eine gute Meinung von uns hat und uns dadurch seine Achtung bezeigen will. Möglich jedoch, dass er sich in uns täuscht und wir seine gute Meinung nicht verdienen. In solchem Falle verdienen wir auch sein Geschenk nicht, und dieses wird daher auch nicht unser ehrliches und wahres Eigentum. Aus diesem Grunde weigert sich Abraham standhaft, die Grabstätte als Geschenk anzunehmen, und zieht es vor, sie nicht nur zu kaufen, sondern auch den vollen Preis für sie zu zahlen. Mit diesem strengen Grundsatz hängt auch der Umstand zusammen, dass im A. T., wo von der Bestattung einer Leiche in einer angekauften Grabstätte die Rede ist, gewöhnlich auch deren Kaufpreis genannt wird; vgl. Jos. 24, 32. 1 K. 16, 24. 28.

14. Zieh hier mit allen Neuern das Schlusswort zum folgenden Verse.

15. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist, ist schon im vorherg. bemerkt worden. Doch ist für dieses לוּ nicht לוּ, sondern לא zu lesen, da לוּ mit folg. Imperat., wie schon oben bemerkt, unhebräisch ist. Ueber לא אדני = „nicht doch, mein Herr“ vgl. 42, 10. 1 Sam. 1, 15. und 2 K. 6, 12.

16. Streiche לסחר als spätern Zusatz, der auf Missverständnis des vorherg. עבר beruht. Im Arab. bedeutet عبر I. und VIII. betrachten, untersuchen und wird besonders gebraucht vom Untersuchen von Münzen auf ihr Gewicht und ihren Gehalt an echtem Metall. Und diese Bedeutung hat עבר hier. Demgemäss heisst כסף עבר, worin das Partizip substantivisch gebraucht ist und das ihm vorangehende Nomen im st. constr. steht, Silber eines Unsuchers, d. i., Silber, das man auch jemandem als Zahlung geben kann, der die ihm dargebotenen edlen Metalle untersucht und nicht

auf Treu' und Glauben annimmt. Mit Bezug auf Silber kommt עבר so nur noch 2 K. 12, 5 vor, wo auch der Zusatz לסחר fehlt. Aber in der allgemeinen Bedeutung *betrachten* findet sich dieses Verbum im A. T. nicht weniger als etliche dreissig Mal, einmal sogar in Hiph. in kausativem Sinne, ohne dass unsere Alttestamentler, unter denen manche Arabisten sind, auch nur eine Ahnung davon hätten. Da kann man freilich mit grosser Selbstgefälligkeit von der Höhe reden, auf der die alttestamentliche Wissenschaft gegenwärtig steht. Wahrlich, wir haben es weit gebracht, Dank unsern dreibändigen Grammatikern und unsern unermüdlichen Lexikographen, die alle drei Jahre eine neue verbesserte und vermehrte Ausgabe des hebräischen Wörterbuchs in die Welt setzen.

Von den andern Fällen, in denen עבר die obengenannte Bedeutung hat, wird jeder an seiner Stelle nachgewiesen werden.

Die Quellenkritik schreibt dieses ganze Stück P zu, doch spricht der hier angegebene Preis des Grundstücks nicht dafür. Denn im A. T. richtet sich der angegebene Preis einer Sache nach den Zeitverhältnissen des Verfassers. So war z. B. der Preis, den David für Arawnas Tenne zahlte, nach 2 Sam. 24, 24 *fünfzig Silbersekel*, nach 1 Chr. 21, 25 dagegen nicht weniger als *sechshundert Goldsekel*, und dieser ungemein grosse Unterschied in der Angabe erklärt sich nur durch die Verschiedenheit der Zeitverhältnisse der beiden Verfasser. In der viel spätern Zeit des Verfassers der Chronik kostete ein derartiges Grundstück ungleich mehr als zur Zeit, wo das Buch Samuel geschrieben wurde. Daher seine viel höhere Angabe, die freilich bei alle dem arg übertrieben ist. Leider lässt sich der Verfasser keiner dieser beiden Bücher mit irgend einem Grade von Sicherheit bestimmen. Aber wir wissen ziemlich genau, wann Jeremia lebte. Dieser Prophet kaufte von seinem Vetter ein Grundstück von, wo nicht grösserem, so doch sicherlich nicht geringerem Umfang als die hier beschriebene Grabstätte für *siebzehn Silbersekel*; vgl. Jer. 32, 9. Wenn man nun die Preise der beiden letztgenannten Grundstücke miteinander vergleicht, muss man die Zeit der Abfassung unserer Erzählung um mindestens volle zweihundert Jahre später ansetzen, als es seitens der Quellenkritik geschieht.

Die Konstruktion von קבר mit אל zeigt, dass ersteres eigentlich ein Verbum der Bewegung ist. Zwar kann אל auch mit einem Verbum der Ruhe gebraucht werden, aber das dreimalige שמה statt

שם in Verbindung mit קבר 49, 31 beweist, dass die Präposition hier eine Bewegung ausdrückt.

20. מאת בני חת, das auch 49, 32 nach V. 30 vorangegangenem מאת עפרן החתי hinzugefügt ist, heisst entweder Dank den Bemühungen der Hethiter oder, was wahrscheinlicher ist, es drückt die Zustimmung der Hethiter aus. Denn die בני חת hätten als Mitbürger Ephrons gegen dessen Abtreten seines Grundstücks an einen Fremdling Einwand erheben können. Dass die Leute ihre Zustimmung gaben, ist wegen der zu V. 13 ausführlich erörterten Peinlichkeit bei der Wahl einer Grabstätte ausdrücklich erwähnt.

XXIV.

1. Das hohe Alter Abrahams ist hier erwähnt zur Erklärung, warum der Patriarch das äusserst wichtige Geschäft, wovon im Folgenden die Rede ist, einem Sklaven auftrug und nicht vielmehr selber persönlich besorgte. Denn es kam auch sonst vor, dass sich die Eltern eines jungen Mannes in ein fremdes Land begaben, für ihn ein Mädchen zu werben; vgl. Ri. 14, 5. Aber Abraham war zur Zeit zu alt, um die weite Reise nach Mesopotamien zu unternehmen. Tatsächlich ist der Weg nach dem Berge Moria, wo Isaac geopfert werden sollte, die letzte Reise Abrahams, von der wir wissen.

2. Es liegt in der Natur der Sache, dass in der Familie, aus der alles Gemeinwesen hervorging, der Aeltere für den Jüngeren handelt. Daher werden die Repräsentanten einer Stadt, eines Volkes oder eines Landes, ohne Rücksicht auf ihr Alter, deren, respekt. dessen זקנים genannt; vgl. die häufigen Verbindungen זקני העיר und זקני ישראל, wie auch Pr. 31, 23 זקני ארץ. Mehr noch, in der Sprache der Mischna heisst ein Priesterausschuss, der gelegentlich an den Hohenpriester abgesandt wurde, זקני כְהֻנָּה; vgl. Joma 1, 5. Jeder, der einen andern repräsentiert, ist also dessen זקן. Danach ist hier זקן ביתו zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet den Boten als den Mann, der Abraham in den Angelegenheiten seines Hauses repräsentierte und für ihn handelte. In Abrahams bescheidenem Hause gab es nur einen einzigen זקן; ein königliches Haus hat mehrere זקנים; vgl. 50, 7 und 2 Sam. 12, 17. Sogar JHVH hat später als König solche זקנים, bei deren Bezeichnung aber der Ausdruck בית, weil er nur vom Tempel verstanden werden könnte, vermieden ist; vgl. zu Jes. 24, 23.

Was nun den zweiten Halbvers betrifft, so denken manche Erklärer nach Midr. rabba. Gen. Par. 59 an die Beschneidung, andere an den Phalloskultus, als sollte der Knecht beim Schwur die Hand dahin tun, etwa wie man sie jetzt beim gerichtlichen Eid auf das heilige Buch legt. Allein die alten Hebräer kannten ein solches Verfahren nicht; sie schwuren nicht bei einer heiligen Sache, sondern bei ihrem Gotte oder bei der Person, die sie anredeten, wenn diese hoch über ihnen stand. Uebrigens beschwört ja Abraham den Knecht bei JHVH selbst, und wozu bedurfte es dabei noch eines heiligen Gegenstands? Aber auch angenommen, der Schwur sollte bei dieser Gelegenheit aus irgend einem uns unbekannten Grunde bei JHVH und noch dazu bei einer heiligen Sache geschworen werden, war doch der Schwörende ein Knecht Abrahams und mithin nach 17, 27 selber beschnitten, hatte daher den heiligen Gegenstand, ob bloss Phallos oder Glied der Beschneidung, an sich selbst, und unter solchen Umständen musste sich ja schon aus Anstand die Berührung des eigenen Körperteils eher empfehlen als die Berührung eines andern, dazu noch des Herrn. Ferner wird uns in dem hier vorliegenden Falle V. 9 wohl erzählt, dass der Knecht beim Schwur buchstäblich so tat, wie ihm befohlen wurde, im Falle Josephs aber, an den nach 47, 29 derselbe Befehl erging, erfahren wir in der Folge nicht, dass er ihn buchstäblich ausgeführt hätte. Mit Ausnahme dieser beiden Fälle, des Knechtes Abrahams und Josephs, kommt so etwas wie das hier Befohlene in Verbindung mit einem Schwur im A. T. nicht vor. Diesen Umstand in Betracht ziehend, ahnte schon RŠBM, dass das hier Befohlene „nur im Falle eines Knechts dem Herrn gegenüber und eines Sohnes gegenüber dem Vater, nicht aber im Falle eines Menschen irgend einem andern gegenüber beim Schwur Sitte war. Dieses, kürzer gefasst und verallgemeinert, heisst: diese Art Schwur war Sitte nur einer Person gegenüber, der man aus irgend einem Grunde unbedingten Gehorsam schuldete, nicht aber zwischen zwei gleichgestellten Personen. Von hier aus muss unser Versuch, den fraglichen Befehl zu erklären, ausgehen.

Und da muss vor allem daran erinnert werden, dass im Hebräischen jemandes Nachkommen durch יצאי ירכו. bezeichnet werden; vgl. 46, 26. Ex. 1, 5 und Ri. 8, 30. Auf derselben Vorstellung, die diesem hebräischen Ausdruck zu Grunde liegt, beruht offenbar auch die griechische Sage, wonach der schon im Mutterleibe verwaiste Dionys nach dem Tode seiner Mutter von Zeus, seinem

Vater, bis zu seiner Geburt in der Hüfte, d. i., da woher die Empfängnis gekommen war, herumgetragen wurde. Auf diese Vorstellung, dass die Zeugungskraft in der Hüfte liegt, weist auch das homerische ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται, darin γόνου metonymisch für μηρὸς steht, Od. I, 400 und öfter, sichtlich hin; denn nur danach konnte man sich alles Zukünftige, ehe es geschieht, im *Schosse* der Götter ruhend denken. Besonders wichtig für unsere Betrachtung ist der Umstand, dass im Homer Supplikanten die γοῦνατα dessen berühren, den sie anflehen; sieh Od. VI., 142 und Il. I, 407. 500. Auch unter den modernen Slaven umfasst der Bauer zum Zeichen der Ehrfurcht das Knie seines Herrn, was dieser wiederum einer höher gestellten Persönlichkeit gegenüber tut; sieh Mickiewicz, Pan Tadeusz I., 349.

Aus alle dem geht unverkennbar hervor, dass jemands Hüfte berühren so viel ist wie zu ihm sagen: du bist mein Vater oder mein Herr, und ich schulde dir unbedingten Gehorsam. Vater oder Herr bleibt sich hier gleich, weil alle Autorität ursprünglich patriarchalisch ist.

Von diesem Gesichtspunkt aus heisst שים נא ידך תחת ירכי einfach: ich fordere von dir unbedingten Gehorsam, den du mir schuldest. Und weil der Ausdruck bildlich gemeint war, kam es nicht darauf an, ob dieser Befehl buchstäblich ausgeführt wurde, wie hier, oder nicht, wie im Falle Josephs. Sieh zu 32, 26.

3. Abrahams fester Entschluss, sich unter keinen Umständen mit den Kanaanitern zu verschwägern, erklärt sich aus der Verheissung JHVHs, ihr Land seinen Nachkommen zum Wohnsitz zu geben. Denn es würde eine unangenehme Sache gewesen sein, wenn man sich nachher gezwungen gefunden hätte, ein Volk, mit dem man verschwägert wäre, gänzlich auszurotten, um von dessen Land vollends Besitz zu nehmen; vgl. zu 28, 9.

Im Arab. bedeutet أَبَى, dem אבה etymologisch entspricht, geradezu abgeneigt sein, *nicht wollen*, und der Umstand, dass sich das hebr. Verbum nahe an dreissigmal mit Negation und nur zweimal, nämlich Jes. 1, 19 und Hi. 39, 9 (an letzterer Stelle in einer rhetorischen Frage, die virtuell einer Verneinung gleichkommt), ohne solche findet, berechtigt zur Annahme, dass auch dieses ursprünglich dieselbe Bedeutung hatte. Die Negation wurde demnach bei אבה anfangs nur gebraucht, um den Begriff des Verbums zu steigern. (Denn dass im Hebräischen in der ältern Zeit, ebenso

wie im Griechischen und in den slavischen Sprachen, zwei Negationen einander nicht aufhoben, beweisen mehrere erhaltene Beispiele von doppelter Verneinung; vgl. Ex. 14, 11. 1 K 10, 21. 2 K 1, 3.) Erst später vergass man durch den häufigen Gebrauch des Verbums mit Negation dessen eigentliche Bedeutung, und nachdem das geschehen war, fing man an, es im Sinne von „wollen" und ohne Verneinung zu gebrauchen.

7. אלהי השמים ist ein Ausdruck, den die vorexilische Sprache nicht kennt. — Die beiden Relativsätze sind wegen des Vorhergehenden und des Folgenden hinzugefügt und besagen: der Gott, der mich wegnahm von meines Vaters Haus und meinen Nachkommen dieses Land versprach, kann ebenso wenig wollen, dass mein Sohn dahin zurückkehre, wie dass ich mich mit dem Volke dieses Landes verschwägere, und er wird deshalb gewiss dafür sorgen, dass beides nicht geschehe. — נשבע ist hier nicht vom Eide zu verstehen, da JHVH die Verheissung, von der hier die Rede ist, wohl öfter wiederholte, aber niemals durch einen Eid besiegelte. Oben 22, 17 geht zwar der Verheissung ויירש זרעך את שער איביו ein Eid JHVHs voran, aber jene Verheissung ist eine allgemeine und bezieht sich nicht auf ein spezielles Land; vgl. hier weiter unten V. 60 die ähnlich lautende Segensformel im Munde der Verwandten Rebekas, die von der Verheissung des Landes Kanaan an Abraham und seine Nachkommen nichts wussten. Tatsächlich wird im Hebräischen jedes feierliche Versprechen durch נשבע ausgedrückt.

8. Man beachte hier den Gebrauch von זאת ohne Artikel, obgleich es sich auf ein Nomen mit Suff. bezieht. Das ist im Hebr. bei diesem Pron. demonstr., wenn es sich auf ein Nomen bezieht, das bloss durch ein Suff. determiniert ist, feste Regel ohne Ausnahme; vgl. Deut. 5, 26. 21, 20. Jos. 2, 14. 20. Dan. 10, 17. 2 Chr. 24, 18. — Was die Sache anbelangt, so enthält der Satz ונקית משבעתי זאת für den gesetzten Fall nicht die Erlaubnis, um ein kanaanitisches Weib zu werben, denn wenn Abraham dazu sich bequemen müsste, könnte er es ja an Ort und Stelle selber tun und brauchte dafür nicht den Knecht. Die Worte besagen einfach dies: dann hast du deine Pflicht getan, und die Sache geht dich weiter nicht an.

10. LXX bringen hier, wie schon früher einmal bemerkt, das erste וילך nicht zum Ausdruck. Sie übergehen dieses Textwort, weil sie es nicht verstanden. Dieses וילך ist aber nötig, weil sonst כל טוב als zweites Objekt zu ויקח gefasst werden könnte, was LXX

fälschlich auch tun. Tatsächlich bilden die Worte וכל טוב ונו einen Umstandssatz, der in Verbindung mit dem vorherg. וילך heisst: und schickte sich zur Abreise an, mit der Vollmacht, über das ganze Vermögen seines Herrn zu verfügen, versehen. Diese Vollmacht war dem Boten gegeben wohl auch für den möglichen Fall, dass für die Braut ein sehr hoher Kaufpreis, מהר genannt, verlangt werden sollte; vgl. 33, 12. Besonders aber lag in dieser Vollmacht für den Knecht die Berechtigung, Isaac den Eltern der Braut gegenüber als den alleinigen Erben des grossen Vermögens Abrahams darzustellen, was der Knecht nach V 35 und 36 auch tat. Die Welt ist immer dieselbe gewesen, und bei der Wahl eines Gatten für eine Tochter empfiehlt sich der alleinige Erbe eines reichen Mannes von jeher als gute Partie.

טוב aber ist hier, wie auch überall, wo es vorkommt (und es kommt an dreissigmal vor), st. constr. des substantivischen טוֹב. Ein Substantiv טוּב im st. absol. kennt die Sprache ebenso wenig, wie ein solches, das im st. constr. טוֹב lautete. Denn Jes. 63, 7 lässt sich טוּב sehr gut als Infinitiv fassen, und Neh. 9, 25 liegt eine falsche Punktation vor. Deut. 6, 11 kann טוּב ebenfalls als st. constr. gefasst werden. Das substantivische טוֹב ist eigentlich ein Infinitiv. Daraus erklärt sich die Form seines st. constr., wie auch der Umstand, dass es keinen Plural bildet; vgl. die Bemerkung zu רום Jes. 2, 11.

11. Hierzu macht Rab Huna eine sehr feine Bemerkung. Wer freien geht, sagt der alte Rabbi, der merkt auf Hundegebell, d. i. auf etwaige üble Nachrede über die Mädchen, aus denen er zu wählen hat; vgl. Midrasch rabba Gen. zu unserer Stelle. Danach wäre hier das aus dem Wasser gezogene Omen ein späterer Einfall des Knechtes, und was ihn anfangs am Brunnen zu halten veranlasste, wäre der Gedanke an die Möglichkeit, dass er von den Wasser schöpfenden Mädchen über irgend welche der Töchter im Vaterhaus Abrahams etwas Nachteiliges hören und dadurch imstande sein würde, die so Beleumdete von seiner Liste zu streichen. Dies erinnert so lebhaft an die Szene am Brunnen und das Gerede der Dirnen über Gretchen in Goethes Faust.

12. Man beachte hier die Anrede des Boten an JHVH. Sie lautet „Gott meines Herrn“, nicht „mein Gott“, weil JHVH nur Gott des gesamten Volkes oder des Stammvaters ist, aber nicht der Gott eines gewöhnlichen Individiuums, viel weniger eines Knechtes oder Sklaven; vgl. die Ausführung zu 26, 24. הקרה נא לפני

heisst eigentlich, stelle vor mich hin zum Angriff, bringe mir in den Schuss, vgl. 27, 20, dann aber schlechtweg: lass mir's gelingen.

13. ובנות אנשי העיר, nicht bloss ובנות העיר. Ersteres bezeichnet nur die jungen Mädchen im elterlichen Hause; letzteres dagegen würde verheiratete Frauen einschliessen, an denen dem Boten nichts gelegen sein konnte.

14. Ueber das aus dem Darreichen des Wassers gezogene Omen sieh die Bemerkung zu 1 K. 17, 10.

16. Für יְדָעָהּ ist entschieden יָדְעָה zu lesen. Dann ist selbstverständlich איש Objekt, während das vorherg. נערה das Subjekt bildet; vgl. 19, 8 und Num. 31, 17. Die massor. Lesung fördert eine Redensart zu Tage, die mit Bezug auf ein unverheiratetes Weib im ganzen A. T. beispiellos ist. Der Zusatz ואיש לא ידעה zeigt, dass בתולה an sich auch eine bürgerliche Jungfrau bezeichnen kann. Die Keuschheit Rebekas aber wird hier betont, um darzutun, dass ihre Willfährigkeit gegen den fremden Mann lediglich ihrer Herzensgüte entsprang und nicht etwa einem Mangel an jungfräulicher Zurückhaltung zuzuschreiben war.

21. Der anomale lange Vokal in der Endsilbe von משתאה, obgleich das Partizip in der gemeinen Prosa in dieser Verbindung nur im st. absol. stehen kann, scheint anzudeuten, dass die Punktatoren über dieses Wort sich nicht im Klaren waren. „Verwundert zusehen„ kann der Ausdruck nicht bedeuten, und diese Bedeutung passt auch hier nicht. Denn Rebekas Art und Weise beim Tränken der Kamele konnte den Knecht nicht in Erstaunen setzen oder auch nur sein Interesse erregen, da es ihm nicht an ihrer Handlung selbst, sondern nur an ihrer Bereitwilligkeit dazu gelegen war; vgl. v. 14. 44. Dieses sonst nicht vorkommende Hithp. könnte möglicherweise mit dem arabischen سأى spannen zusammenhängen und משתאה לה heissen „gespannt auf sie“. Doch ist dies nicht wahrscheinlich, denn die Sprechweise ist kaum semitisch und überhaupt zu modern. Mir scheint, dass der Text ursprünglich מִשְׁתָּאֵל für משתאה hatte. משתאל לה hiesse dann fragte sich über sie, d. i., sann über sie nach. Dass Hithp. von שאל im Gebrauche war, zeigen Abstammung und Form des Ortsnamens אֶשְׁתָּאֹל Jos. 15, 33 und öfter. Was מחריש betrifft, so ist dies vielleicht bloss alte, in den Text geratene Randglosse zu משתאה. Wonicht, liesse sich dieses החריש mit حرص begierig sein kombinieren, und מחריש לדעת wäre = begierig zu erfahren. Freilich erheben sich gegen diese Kombination lautgesetzliche Bedenken. Was der Knecht erfahren wollte, war

natürlich, ob das Mädchen auch dem Vaterhaus Abrahams angehöre.

22. Ueber בקע זהב משקלו und den ähnlichen Satz am Schluss vgl. zu 16, 1. Was dort über Sätze, die eine Namensangabe enthalten, gesagt ist, gilt auch von Gewichtsangaben. Auch hier ist der Gebrauch von אשר ausgeschlossen, und auch hier wäre ובקע זהב משקלו falsch, ומשקלו בקע זהב dagegen richtig; vgl. 2 Sam. 12, 30 gegen Num. 7, 13ff. und Jos. 7, 21. — Hinter משקלו ist nach Sam. וישם על אפה einzuschalten und v. 47 zu vergleichen.

24. Hier soll nach den neuesten Erklärern der ursprüngliche Text gelautet haben בת מלכה אנכי אשר ילדה לנחור, was aber deshalb nicht möglich ist, weil Rebeka nur Enkelin Nahors und Milkas war.

27. עזב ist hier gebraucht von dem Unterlassen von etwas, das man sonst zu tun oder zu üben pflegt; vgl. zu Jes. 42, 16 und besonders zu Jona 2, 9, an welcher letzterer Stelle dieses Verbum ebenfalls חסד zum Objekt hat. אנכי בדרך bildet einen vollständigen Satz für sich und ist = ich bin auf dem rechten Wege, während נחני יהוה zum folg. zu ziehen ist. בַּדרך ist Kraft des Artikels so viel wie בדרך אמת in V. 48; vgl. 1 Sam. 6, 12 und Ps. 25, 8.

30. Um nicht in diesem Verse eine Wiederholung von 29b sehen zu müssen, nimmt Ilgen eine Umstellung vor. Aber von einer Wiederholung kann hier die Rede nicht sein, denn ויבא ist lange nicht dasselbe wie וירץ. Im vorherg. macht sich Laban eilig auf den Weg, hier aber kommt er ans Ziel. Die wirkliche Schwierigkeit besteht darin, dass die Zeitangabe nur auf וירץ im vorherg. Verse und nicht auf unser ויבא passt. Dieser Schwierigkeit geht man aus dem Wege, wenn man ויהי auf das Vorherg. bezieht, sodass der Sinn ist: und das — Labans Laufen zu dem Manne — geschah, als er sah u. s. w. Die Konstruktion ist allerdings ungewöhnlich und vielleicht auch beispiellos, aber sie ist gewählt, um das eigennützige Motiv Labans bei seinem Eilen zum Fremden stark zu betonen. עמד ist hier mit על konstruiert, weil die Kamele, bei denen der Knecht stand, nach V. 11 sich gelagert hatten; vgl. zu 18, 2.

31. ברוך יהוה hat keine religiöse Bedeutung. Der Ausdruck heisst nichts mehr als Willkommener. So redete man besonders einen Fremden an, um ihm zu zeigen, dass er willkommen ist, und dass man zu ihm in nähere Beziehungen zu treten wünscht; vgl. 1 Sam. 23, 21, wie auch Ruth 3, 10, und sieh zu 26, 29.

32. וַיָּבֹא passt zu ויפתח und namentlich zu ויתן keineswegs. Das Satzgefüge ist nur dann ganz korrekt, wenn sich für alle drei

Verba das Subjekt aus dem vorherg. לבן ergänzt. Sprich daher וַיָּבֵא und fasse האיש als Objekt dazu. Dies stimmt auch mit der Ausdrucksweise in ähnlichen Stellen, in denen von der Aufnahme eines Gastes die Rede ist; vgl. V. 67. 43, 16. 47 und Ri. 19, 3.

36. זקנים bezeichnet die Jahre des Alters, זֹקֶן das Alter selbst, זקנה dessen Kundgebung durch die ihm eigenen Schwächen. אחרי זקנתה ist danach = nachdem sich bei ihr die Merkmale des Alters eingestellt hatten. Ueber den zweiten Halbvers vgl. zu V. 10.

40. Abrahams Einschärfung רק את בני לא תשב שמה (V. 8), lässt der Knecht in seiner Rede im folg. Verse weg, weil sie für die Angeredeten eine Beleidigung wäre, und aus demselben Grunde muss auch אשר לקחני מבית אבי וגו׳ (V. 7) hier durch das unanstössige אשר התהלכתי לפניו ersetzt werden und ואשר נשבע לי וגו׳ ganz wegbleiben; sieh zu V. 37.

41. Das völlig unbestimmte לא יתנו kann hier nach ולקחת אשה im vorherg. Verse nicht missverstanden werden. Doch ist die Kürze des Ausdrucks zu beachten und zu merken, wenn man so manche Erklärung in diesem Werke gehörig würdigen will; vgl. z. B. zu Jer. 8, 4.

47. Hier weicht die Angabe in der Ordnung der beiden genannten Handlungen von V. 22. 23 ab, doch ist dies noch lange kein Beweis gegen die Einheitlichkeit der Erzählung. Tatsächlich hatte der Bote in seiner ersten Aufregung und im eifrigen Bemühen, auf Rebeka Eindruck zu machen und sie für Isaac zu gewinnen, ihr unvernünftiger Weise zuerst die Geschenke gegeben, ehe er die wichtige, entscheidende Frage um ihre Abstammung an sie gestellt. Hier aber in seinem gelassenen Berichte der Vorgänge kommt die Frage, von der alles abhängt, zuerst, wie sich gebührt. Hierin, wie überhaupt in dieser ganzen Darstellung, zeigt sich bedeutende literarische Kunst. Nur wer den alttestamentlichen Schriftstellern solche Kunst abspricht, kann in der hier vorliegenden Variation einen Beweis gegen die Einheitlichkeit dieser Erzählung erblicken.

48. Von נחה ist mit der einzigen Ausnahme von Neh. 9, 12 das Perf. sonst immer Kal, nicht Hiph. Darum ist mir in dieser wohl nicht sehr viel ältern, aber doch gut klassischen Erzählung הנחני als Schreibfehler verdächtig, um so mehr, da oben v. 27 Kal gebraucht ist.

50. Hier fällt im ersten Satze schon das auf, dass der Sohn in einer Angelegenheit mitspricht, in der sonst der Vater allein das Wort hat. Dazu kommt noch, dass der Sohn gar vor dem

Vater genannt wird. Aber noch mehr muss es befremden, dass nach בתואל der Zusatz אביו fehlt, was im A. T. sonst in solcher Verbindung nicht zu geschehen pflegt; vgl. 11, 28. 22, 7. 26, 15. 18. 27, 22ff. 28, 8. 34, 4. 13. 35, 27. 43, 8. 46, 29. 47, 7. Ferner, Bethuel tritt in der ganzen Erzählung nur hier handelnd auf. Weiter unten V. 53 und 55 ist nur vom Bruder und der Mutter Rebekas die Rede. Die alten Rabbinen halfen sich über diese letztere Schwierigkeit hinweg, indem sie sagten, Bethuel habe nachher seine Tochter verweigern wollen, worauf er in der Nacht durch eine himmlische Schickung plötzlich starb; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 60. Dem modernen Erklärer genügt dieser deus ex machina schon deshalb nicht, weil Bethuel hier vom Anfang an kein Lebenszeichen gibt. Denn Rebeka erzählt nach V. 28 die überraschende Neuigkeit im Hause der Mutter, nicht des Vaters, und nicht der Vater, sondern der Bruder kommt heraus an den Brunnen, um den Fremden ins Haus einzuladen; vgl. V. 29. Das zeigt unverkennbar, dass Bethuel zur Zeit der Ankunft des Boten nicht mehr am Leben war. Danach las der Text hier ursprünglich ויען לבן בן בתואל ויאמר; erst nachdem בן unter dem Einfluss der vorherg. zwei Buchstaben irrtümlich weggefallen war, half man sich, indem man dem zweiten Namen die Konjunktion vorsetzte und den Sing. des darauf folgenden Verbums in den Pl. umänderte. Da der Vater der Rebeka nicht mehr lebte, war es ganz natürlich, dass Laban, ihr einziger Bruder, die entscheidende Antwort gab, vgl. V. 60, und darum wird er hier als Bethuels Sohn beschrieben. Die anderen Erklärer, die auf die Einheitlichkeit dieser Erzählung verzichten, nehmen hier eine andere Quelle an, wonach Bethuel zur Zeit noch lebte, und ändern V. 24 und 47 den Text, sodass der Name Bethuel darin nicht vorkommt. Andere wiederum tilgen diesen Namen aus der ganzen Erzählung. Als ob nach dem Tode eines Menschen sein Name nicht mehr genannt werden dürfte!

Fragt man nun, warum ist Bethuel zur Zeit bereits tot? So kann es hierauf vernünftiger Weise nur eine Antwort geben, und die ist: weil es dem Verfasser so besser passt. Denn von Bethuel ist in unserem Buche nicht wieder die Rede, wohl aber vielfach von Laban. Hätte der Verfasser hier Bethuel auftreten lassen, so würde das Auftreten Labans bei dieser Gelegenheit ganz haben unterbleiben müssen. Aus diesem Grunde fand es der Verfasser ratsamer, den Bethuel, dem wir fürderhin nicht wieder begegnen, zu opfern und statt seiner uns den Laban, der in einer künftigen

Erzählung eine bedeutende Rolle spielt, schon hier vorzuführen und uns mit manchem Zuge seines Charakters, z. B. seiner Habgier, bekannt zu machen; vgl. V. 30 und sieh zu 44, 14.

56. Für das in dieser Verbindung kaum hebräische לאדני ist nach Sam. אל אדני zu lesen.

59. V. 61 werden נערות genannt, die mit Rebeka in das fremde Land mitgingen. Aber die waren bloss Dienerinnen oder Sklavinnen, die beim Abschied keine Rolle spielen konnten. Dagegen wird die Amme, die Rebeka erzogen hatte, hier besonders erwähnt und in die Verabschiedung eingeschlossen. Manche der Erklärer erblicken hier ohne Grund einen Widerspruch gegen V. 61.

60. Auch die Anrede אחתנו beweist, dass der Vater nicht mehr lebte. Der Bruder, obgleich er auch für die Mutter spricht, denkt nur an das Verwandschaftsverhältnis, in dem Rebeka zu ihm steht. — רבבה unterscheidet sich von רבוא dadurch, dass es schlechthin eine unbestimmte grosse Zahl bezeichnet, die in die Tausende geht. Darum kann mit רבבה nur eine andere unbestimmte grosse Zahl verbunden werden, wie hier und Num. 10, 36.

61. Der zweite Halbvers besagt, dass der Knecht die Leitung des Kamels, auf dem Rebeka ritt, selber übernahm, vgl. zu V. 64, während die Tiere der anderen Damen von seinen Leuten geführt wurden.

62. An der Erklärung von מבא hat man neuerdings verzweifelt. Kautzsch gibt den Ausdruck in seiner Uebersetzung durch eine Lücke wieder und fügt am Rande die geistreiche Bemerkung hinzu: der hebräische Text hat noch mibbo „vom Kommen“. Allein hier braucht man keineswegs zu verzweifeln. Der Ausdruck erklärt sich leicht aus Ortsangaben wie עד לבוא חמת Ri 3, 3, לבוא צדדה Ez. 47, 15, עד לבוא מדברה 1 Chr. 5, 9, und das Ganze ist danach = Isaac war hergekommen von der Gegend, wo man nach Beer-lahajroï hingeht, und wohnte jetzt im Negeb, d. i., er war von jener Gegend nach dem Negeb übergesiedelt. מִבּוֹא steht hier für מִלְּבוֹא. ל fällt, wie schon früher einmal bemerkt, nach einer anderen Präposition, besonders nach zu מ verkürztem מִן, in der Regel aus; vgl. 19, 9 מִקָּם = מִלְּקָם. Ueber den Zweck dieser Notiz sieh die Schlussbemerkung zu 25, 11.

63. לשוח bedeutet weder sinnen, noch beten; es bedeutet einfach einen Schreibfehler. Das Wort ist nämlich für לְרוּחַ verschrieben. Isaac war ins Feld gegangen wegen der Luft, d. i.

er war ins Freie spazieren gegangen, um frische Luft zu schöpfen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 3, 8.

64. ותפל heisst nicht „sie sprang herab“, wie man nach LXX zu übersetzen pflegt. Diese Uebersetzung des Ausdrucks ist falsch, weil kein Weib von einem Kamel herabspringen kann, namentlich wenn das Tier, wie hier, in Bewegung ist. Richtig Onkelos ואתרכינת sie beugte sich hernieder; vgl. zu 6, 4 und 14, 10, wie auch den Ausdruck נפל לאפיו ארצה, der häufig nichts mehr heisst als sich tief verbeugen. Isaac war schon ziemlich nahe herangekommen, und damit er nicht hören sollte, was sie sagte, beugte sich Rebeka von ihrem hohen Sitze auf dem Kamel zu dem nebenher gehenden Knechte hernieder, um ihm die Frage zuzuflüstern; vgl. zu V. 61.

65. Beim Anblick Isaacs, dem sie noch nicht vermählt war, zog sich Rebeka den Schleier übers Gesicht. Sie war also bis dahin unverschleiert. Der Knecht und seine Leute hatten sie nicht geniert. Ebenso schliesst nach Beidhavi zu Kur. 24, 31 das Gebot, dass Frauen vor fremden Männern sich verschleiern müssen, Sklaven aus. Auch unsere modernen Damen geniert das Eintreten eines Dieners nicht, wenn sie halb entblösst am Toilettentisch sitzen. Aber die Alten gingen darin noch weiter. Für die Alten kam bei Sklaven und Sklavinnen das Schamgefühl gar nicht in Betracht. Im Homer lässt die Tochter des Königs der Phäaken den Odysseus von ihren Mägden baden und waschen, während ihr selbst ihr jungfräuliches Schamgefühl verbietet, auf dem Wege zur Stadt mit ihm zusammen gesehen zu werden; sieh Od. VI, 210. 295—299. Und die alten Hebräer werden wohl über diesen Punkt nicht anders gedacht haben. In der Mischna wenigstens spricht Rabbi Jehuda Sklaven jeden Anspruch auf Genugtuung für verletztes Schamgefühl ab. vgl. Baba kamma 8, 5.

הלזה aber, verkürzt הלז, ist nicht Pron. demostr., wie die Wörterbücher angeben. In beiden ist הל dasselbe demonstrative Element wie in הָלְאָה, und beide sind Adverbia des Ortes. Wie זה „hüben“ heisst, so ist הלזה oder הלז = drüben. Dies wird, so weit הלז in Betracht kommt, ausser Zweifel gestellt durch 2 K. 4, 25, wo dieses Wort, ohne irgend welche weibliche Endung, mit Bezug auf ein Weib gebraucht ist. Die oben angegebene Bedeutung muss überall einleuchten, mit Ausnahme von Dan. 8, 16, wo הלז im Sinne von „der da drüben“ etwas freier gebraucht oder sagen wir geradezu missbraucht ist; vgl. zu הלזו Ez. 36, 35.

67. Die Verbindung האהלה שרה אמו ist nicht nur durchaus ungrammatisch, sondern hat auch gegen sich die Unwahrscheinlichkeit, dass Isaac seine Braut in das Zelt seiner Mutter brachte, in welches nach 25, 1 Ketura bald kam oder bereits gekommen war. Das wäre eine Inkongrunenz, die selbst wenn unser Stück mit dem folg. nicht aus derselben Quelle stammte, von dem Redaktor gewiss beseitigt worden wäre. So viel Takt muss man schon bei den Redaktoren voraussetzen. Aber beide Stücke werden ja demselben J zugeschrieben. שרה אמו ist als Variante zu dem blossen אמו am Schlusse des Verses zu streichen. Als die Variante, die viel auf sich hat (vgl. die vielen Beispiele am Anfang der Bemerkung zu V. 50) später vom Rande in den Text kam, konnte der Ausdruck nur mit האהלה verbunden werden und unmittelbar nach ihm Platz finden. Ohne diesen Zusatz heisst האהלה einfach „in das Zelt", im Gegensatz zu „draussen". Isaak hatte Rebeka draussen getroffen und er brachte sie nun ins Zelt; vgl. zu V. 32 und Ex. 18, 7.

XXV.

3. היו ist als blosse Kopula in diesem Zusammenhang unhebräisch. LXX bringen auch das Wort nicht zum Ausdruck. Onkelos, der es wohl ausdrückt, scheint לאשורים gelesen zu haben, alle drei Nomina als Pl. von Gattungsnamen, und ל darin als Präposition zur Konstr. von היו im Sinne von „wurden" gehörend zu fassen.

6. Da der Verfasser nur von einem einzigen Kebsweib Abrahams, der Ketura, berichtet (denn die mitsamt ihrem Sohne verstossene Hagar kann hier nicht in Betracht kommen), so muss בני הפילגשים hier als Pl. von בן פילגש gefasst werden; vgl. den häufigen späteren Ausdruck שרי חילים als Pl. von שר חיל. Das darauf folgende אשר bezieht sich dann auf בני, nicht auf פילגשים, und der Sinn des Ganzen ist: den Kebsweibssöhnen Abrahams aber. מעל יצחק ist = zur Erleichterung Isaacs, dass sie ihm nicht zur Last fielen, oder schlechtweg zu Gunsten Isaacs.

8. עם in der Bedeutung kommt stets nur im Pl. vor, wie hier. Siehe zu Lev. 21, 1. 4. 15.

9. Ueber die Konstr. von קבר mit אל sieh die Bemerkung zu 23, 19.

10. Von קבר kommt Niph. als Pass. von Kal im A. T. nahe an vierzigmal vor, Pual aber nur hier, und Piel, mit der einzigen Ausnahme von Num. 33, 4, wo aber, wie dort gezeigt werden soll,

ein Schreibfehler vorliegt, stets nur von der Bestattung der in der Schlacht Gefallenen, in welchem Falle die intensive Form des Verbums durch die Menge der zu Begrabenden bedingt ist. Von zwei Personen, wie hier, ist daher der Gebrauch von Pual als Pass. von Piel unhebräisch. Aus diesem Grunde ist für קֻבַּר ohne Zweifel קָבַר als Kal zu lesen und Waw in ושרה zu streichen. Dann ist das Perf. selbstverständlich im Sinne des Plusquamperf. zu verstehen und שרה als Objekt des Verbums zu fassen, während אברהם das Subjekt dazu bildet. Die Hervorhebung der Tatsache, dass Abraham da begraben wurde, wo er sein Weib Sara begraben hatte, hat ihre Parallele in 49, 31. Ueber die Betonung des Kaufes der Grabstätte vgl. zu 23, 13.

11. Nach dem Tode des Vaters lässt sich Isaac wieder in Beer-lahaj-roï nieder, woher er jüngst weggezogen war; vgl. zu 24, 62. Die Erwähnung dieser Uebersiedlung, worauf der Bericht über Ismael und seine Nachkommen unmittelbar folgt, scheint den Beginn freundlicher Beziehungen zwischen Isaak und Ismael anzudeuten. Das Begräbnis des Vaters hatte nach V. 9 die beiden Brüder nach langer Trennung wieder zusammengebracht. Diese Zusammenkunft, durch die gemeinsame traurige Pflicht veranlasst, musste eine gegenseitige Annäherung herbeiführen. Vielleicht besuchten die Brüder nach des Vaters Begräbnis gemeinsam Beer-lahaj-roï, die Szene der ersten Verheissung JHVHs für Ismael, vgl. 16, 10—14, worauf Isaac beschloss, sich daselbst zu Ehren Ismaels niederzulassen. Um diese Umsiedelung nach Beer-lahaj-roï stark hervorzuheben, liess uns der Verfasser, oben 24, 63 wissen, dass Isaac von diesem Orte nach dem Negeb umgezogen war. Das Hinziehen Isaacs nach dem Orte, woher er weggezogen war, soll dem Leser auffallen und ihn über dessen möglichen Grund nachdenken lassen.

17. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang in empfindlicher Weise stört, hatte ursprünglich unmittelbar nach V. 18a seinen Platz.

18. Nach der Bemerkung zu 16, 12 ist hier der Sinn des zweiten Halbverses der: bei Lebzeiten all seiner Brüder fiel er. Bei dem Pl. אחיו muss man natürlich auch an die Kinder denken, welche Ketura dem Abraham geboren hatte; vgl. V. 1 und 2. Wie lange diese lebten wissen wir nicht. Isaac aber, der nach 35, 28 hundertundachtzig Jahre alt wurde, überlebte tatsächlich seinen vierzehn Jahre ältern Bruder Ismael um etwa siebenundfünfzig

Jahre. Sieh V. 17. Der Ausdruck נפל weist auf einen gewaltsamen Tod hin, der bei einem Menschen, dessen Hand gegen jedermann, und gegen den jedermanns Hand war, vgl. 16, 12, natürlicher Weise zu erwarten stand.

21. Für וַיֶּעְתַּר liest man wohl hier und überall, wo dieses vorkommt, besser וַיַּעְתֵּר als apokopiertes Hiph. Denn von עתר findet sich unzweifelhaftes Hiph. Ex. 8, 4. 5. 24. 10, 17 und Hi. 22. 27, dagegen beruht das in den Wörterbüchern angegebene Kal in jedem Falle lediglich auf der Autorität der Punktatoren, die unter solchen Umständen keineswegs massgebend sind; vgl. Ex. 8, 26. 10, 18. Ri. 13, 8 und Hi. 33, 26. Die Punktatoren nahmen für eine Verbalform in solchen zweifelhaften Fällen meistens die Grundkonjugation an. Für לנכח aber ist unbedingt לְנֹכָח zu sprechen. נֹכָח ist Part. Niph. von יכח und bezeichnet jemanden, der durch Beweisgründe überzeugt ist. Von diesem Partizip hängt ein Objektsatz ab. Der Objektsatz sollte eigentlich lauten כי עקרה אשתו, doch ist das Subjekt daraus genommen und des Nachdsucks halber zum Objekt des Verbums im Hauptsatz gemacht, worauf die Bezugnahme auf dieses durch היא in dem nunmehr zur Apposition umgestalteten abhängigen Satze nötig wurde; vgl. die Bemerkung zu 1, 4. ל in לנכח bezeichnet das Partizip als Prädikatsnomen, Ueber diesen Gebrauch der Präpos. vgl. Deut. 31, 21 לעד = als Zeuge, und über Niph. mit Objektacc. Ri. 19, 22. Der Sinn des Ganzen ist dann wörtlich: Isaac flehte zu JHVH als einer, der sich von seinem Weibe überzeugt hatte, dass sie unfruchtbar war. Nach V. 20 und 26 war die Ehe an zwanzig Jahre kinderlos geblieben, Dann fing Isaac an, um Nachkommen zu beten. Statt der üblichen zehn Jahre, vgl. zu 16, 3, dauert die Kinderlosigkeit in diesem Falle noch einmal so lange, um gleichsam eine doppelte Unfruchtbarkeit zu konstatieren, worauf die folgende Geburt von Zwillingen zum Doppelwunder wird. — Die Fassung von לנכח im Sinne von „für“ entbehrt jede sprachliche Begründung und passt auch zur Sachlage nicht. Für sein Weib würde Isaac zu JHVH gefleht haben, wenn es sich um irgend ein Uebel gehandelt hätte, wovon Rebeka allein litte. Die Unfruchtbarkeit Rebekas aber war ein Uebel, das Isaac selbst, wonicht mehr, so doch sicherlich nicht minder als sein Weib traf, und unter solchen Umständen kann hier nicht gesagt sein, dass Isaac für sein Weib betete.

22. ויתרצצו kommt von רוץ, vgl. RŠBM, und der Sinn des Satzes ist: und die Kinder rannten einander an; vgl. den transi-

tiven Gebrauch von Kal. Ps. 18, 30. רצץ, worauf man dieses Hithpol. zurückzuführen pflegt, heisst zerbrechen, zermalmen, aber nicht stossen, welche Bedeutung man dem Verbum hier gewöhnlich gibt. Danach müssten aber die Kinder, wenn das Verbum von רצץ käme, einander im Mutterleib töten, was jedoch nicht geschieht. — למה זה אנכי gibt man gewöhnlich wieder „warum lebe ich“? Was das vernünftiger Weise heissen soll, ist mir wenigstens unbegreiflich. Ausserdem enthält der Satz nichts, das den Begriff „leben“ zum Ausdruck bringen könnte. Gunkel will hier originell sein und liest אָנָה לִי für אנכי und gibt dem Satze den Sinn: warum hat mich das betroffen? Dabei vergisst er aber, dass זה hier offenbar keinen selbständigen Sinn hat, sondern nur zur Verstärkung des Frageworts dient. Denn als selbständiges Pron. demonstr. in neutrischem Sinne würde das Wort זאת lauten und folglich auch das Verbum im Fem. sein. Es muss aber jedem klar sein, dass sich Rebeka an das Orakel wendet, um auf ihre Frage, welchen Sinn diese immer hat, eine Antwort zu erhalten. Das Orakel erklärt vor allem, dass die Zwillinge in ihrem Leibe im Kampfe gegen einander sind. Aber darüber konnte Rebeka früher nicht in Zweifel gewesen sein. Sie hatte ja schon vor der Befragung gespürt, wie die Kinder einander anrannten. Die vom Orakel gegebene Aufklärung kann daher nur in der Ankündigung der untergeordneten Stellung bestehen, die einer der Zwillingsbrüder dem andern gegenüber einnehmen soll. Diese Ankündigung also ist die Antwort auf Rebekas Frage. Danach liest man wohl besser לְמִי für למה, doch kann man zur Not letzteres beibehalten, wenn man das Wort nicht wie gewöhnlich, sondern einfach als מה + ל fasst und annimmt, dass Rebeka von den Kindern in ihrem Leibe wie von einer Sache spricht, was wegen der Unbedeutenheit embryonischer Persönlichkeit wohl anginge. In jedem Falle aber bezeichnet die Präposition in dem Fragewort wie Ex. 32, 26 und Jos. 5, 13 die Parteinahme, sodass der Sinn der Frage der ist: für wen soll ich mich nun entscheiden, d. i., wessen Partei soll ich nehmen? Dass Rebeka in der Folge mit Bezug auf die Zwillinge nicht neutral bleibt, sondern für einen der beiden entschieden Partei nimmt, wissen wir wohl.

23. שני גוים בבטנך bildet einen Verbalsatz, zu dem יפרדו aus dem folg. zu ergänzen ist. ממעיך ist = בבטנך; vgl. zu מן הבטן Ri. 13, 5. Der Sinn des so zusamenngesetzten Satzes ist daher:

Zwei Völker sind in deinem Leibe
Und zwei Nationen in deinem Schosse schon entzweit.

Nur in dieser Fassung, und nicht wenn man ihn vom nachmaligen Kampfe der beiden versteht, erklärt dieser Orakelspruch den Umstand, dass die Zwillinge schon vor ihrer Geburt einander anrennen. Aber so weit ist für Rebeka immer noch kein Wink da, wessen Partei sie ergreifen soll. Dieser Wink ist enthalten in den Worten ורב יעבד צעיר, aber nicht nach ihrer traditionellen Fassung. Diesen Satz gflegt man zu übersetzen „und der ältere soll dem jüngern dienstbar sein“, jedoch gegen den Sprachgebrauch und, was mehr ist, gegen den Verlauf der Geschichte. Denn in der Folge erlangt Jacob durch den V. 31—33 beschriebenen Handel das Recht des Aelteren, und das Volk Israel war niemals Edom unterworfen, sondern umgekehrt. רב wiederum kann hebräisch nicht den Aeltern bezeichnen. רב ist hier Adverb der Zeit und = lange vgl. Ps. 123, 4 רבת. Demgemäss heisst der fragliche Satz gerade umgekehrt:

Und lange soll der jüngere dienstbar sein.

Wem der jüngere dienstbar sein soll, versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst. Diese Voraussetzung langer, aber doch nur zeitweiliger Dienstbarkeit stimmt auch zu dem Segen Isaacs, worin er dem seines Erstgeburtsrechts beraubten und dem Bruder dienstbar zu sein verdammten Esau die Abschüttelung seines Joches in Aussicht stellt; vgl. 27, 40. Für diesen Jüngern, welcher der schwächere ist, muss Rebeka nicht nur als Mutter, sondern auch als Mensch und besonders als Weib Partei ergreifen.

Es ist aber unbegreiflich, wie die Exegese hier irre gehen kann. Denn, wenn Rebeka durch das Orakel erfahren hätte, dass ihr Aelterer dem Jüngerern dienstbar sein sollte, würde dann Jacob, dem sie als ihrem Liebling ohne Zweifel davon Mitteilung gemacht, in der Folge dem Bruder das Recht der Erstgeburt abgekauft haben, um das Privilegium der Knechtschaft zu erlangen? Doch wohl nicht! Wenn dagegen die Knechtschaft vom Schicksal für den Jüngern bestimmt war, war es ganz natürlich, dass Jacob durch die Erlangung des Erstgeburtsrechts dieses Verhängnis von sich abzuwenden und auf Esau zu übertragen strebte.

Sieht man da nicht an dem Irrgang der Exegese hier, wie sie sich zur höhern Kritik verhält? Die höhere Kritik ist ohne Zweifel sehr hoch, die Exegese aber reicht ihr nicht an die Kniee. Nach meiner Ansicht kann die Exegese nicht aufkommen, bis unsere höhere Kritik sich überstürzt hat und, wie das Bicycle,

aus der Mode gekommen ist. Hoffen wir, dass dies recht bald geschieht.

25. Nach der hier gegebenen Etymologie, wobei man offenbar an das arab. أعثى zu denken hat, müssen die Alten nicht עֵשָׂו, sondern עשו gesprochen haben, da das hebr. ש niemals dem arab. ث entspricht.

27. Dass תם hier keine ethische Bedeutung hat, muss jedem klar sein, denn in ethischem Sinne war Jacob nichts weniger als ein איש תם. Aber auch „einfach" oder „sanft" kann der Ausdruck nicht bedeuten. Wie ישב אהלים dem איש שדה, so muss auch איש תם dem ידע ציד entgegengesetzt sein. Danach heisst תם hier unschuldig im Sinne von „harmlos" und bezeichnet einen Menschen, der keine Waffe führt und damit nicht umzugehen weiss. Diese Bedeutung hat תם wie auch נקי in den vielen Stellen, in denen vom Angriff der Frevler auf sie die Rede ist. Denn wer keine Waffe führt und damit nicht hantieren kann, ist gewalttätigen Angriffen leicht ausgesetzt. Auf diese Eigenschaft tut sich Jacob später viel zu Gute; vgl. zu 48, 22. אהלים ist = אהלי מקנה 2 Chr. 14, 14.

28. ציד בפיו ist nach LXX = sein Wildbret war Speise für ihn; aber das kann der Ausdruck in der gemeinen Prosa nicht heissen. Noch weniger richtig ist „Wildbret war nach seinem Geschmack", wie Kautzsch wiedergibt. Für בפיו ist wohl בכפיו zu lesen und dies auf Esau zu beziehen. Isaac liebte Esau, weil seine Hände ihm Wildbret schafften. Zu beachten ist, dass, während der Grund für Isaacs Vorliebe für Esau hier angegeben ist, es dem Leser offenbar überlassen ist, den Grund für die Bevorzugung Jacobs seitens der Rebeka aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Nach dem Bescheid des Orakels, den nur Rebeka allein wusste, sollte der jüngere Bruder dem ältern lange unterworfen sein. Es war daher, wie schon oben bemerkt, ganz in der Ordnung, dass sich die Sympathie der Mutter auf die Seite des Sohnes neigte, den das Schicksal zum Leiden bestimmt hatte.

30. עיף heisst nicht erschöpft, sondern hungrig. Es gibt jedoch einen feinen Unterschied zwischen diesem Adjektiv und dem sinnverwandten רָעֵב. Hungrig im Sinne von עיף kann nämlich unter Umständen auch der Rothschild sein, aber nicht im Sinne von רעב. Mit andern Worten, עיף heisst der Hungrige, wenn er nur deshalb es ist, weil er zu essen keine Zeit oder Gelegenheit gehabt hat; dagegen bezeichnet רעב jemanden, der habituell Hunger leidet, weil es ihm an Brot fehlt, das heisst, weil es ihm an den Mitteln

gebricht, sich die nötige Nahrung zu verschaffen. Letzterer kann durch רעב bezeichnet werden selbst mit Bezug auf die Zeit, wo er sich ausnahmsweise satt gegessen hat. עיף wiederum wird zuweilen auch mit Bezug auf Trank gebraucht, heisst also auch durstig, doch nicht in der gemeinen Prosa.

31. כיום, idiomatisch gebraucht wie hier, hat denselben Sinn wie כיום הזה bei solchem Gebrauch und heisst eigentlich wie die Sachen jetzt stehen, jedoch mit dem Unterschied, dass letzterer Ausdruck mit der einzigen Ausnahme von 1 Chr. 28, 7 stets nur mit dem Perf., während ersterer immer mit dem Imperativ oder mit dem Imperf. vorkommt. כיום הזה weist also gut klassisch auf die Zeit einer vollendeten Tatsache hin, während mit blossem כיום auf einen Zeitpunkt hingewiesen wird, wo eine gewisse Sache noch nicht stattgefunden hat, und wobei gefordert wird, dass eine bestimmte Handlung vollzogen werde, bevor jene stattfinden kann.

32. אנכי הולך למות ist Hyperbel und = ich sterbe vor Hunger; vgl. Sforno. In der sonst üblichen Fassung bekunden die Worte einen Leichtsinn, wie man ihn bei keinem vernünftigen Menschen voraussetzen darf, Esau aber ist, im Ganzen genommen, kein so leichtsinniger Mensch.

33. Auf den ersten Blick, erscheint es befremdend, dass Esau seine Vorrechte ohne weiteres auf Jacob übertragen durfte. Bei näherer Betrachtung aber erklärt sich die Sache leicht. Dem Vater stand dabei nach Deut. 21, 16, wie es scheint, kein Wort zu. Nur ein dritter Bruder hätte gegen den Handel Einwand erheben können, und einen solchen gab es in diesem Falle nicht. Alles, was Esau unter diesen Umständen zu tun hatte, war, sich seiner Vorrechte zu entäussern, die dann wie von selbst Jacob zufielen. Dabei muss man noch einen andern Umstand in Erwägung ziehen. Für die Vorrechte eines Sohnes vor den andern Brüdern kommt eigentlich nicht die Erstgeburt, sondern nur die Eigenschaft als Erstling der väterlichen Manneskraft in Betracht; vgl. Deut. 21,17. Bei Zwillingen aber lässt sich nicht feststellen, welchem der beiden diese Eigenschaft zukommt. In solchem Falle bleibt nichts übrig als die mutmassliche Voraussetzung, dass der Erstgeborene auch der Erstling der väterlichen Manneskraft ist; vgl. zu 38, 28. Im Falle von Vorrechten aber, die auf blosser Mutmassung beruhen, ist es ganz natürlich, dass man es bei einer Entäusserung und Uebertragung nicht so genau nimmt.

XXVI.

1. In erster Reihe war wohl Aegypten für die Alten das Getreideland, aber auch nach Philistäa flüchtete man sich zu Zeiten der Hungersnot; vgl. 2 K. 8, 2. אל אבימלך will nicht sagen, dass Isaac zu Abimelech in nähere Beziehungen trat, sondern nur dass er in Gerar in der nächsten Nähe des königlichen Palastes Wohnung nahm. Dies ist wegen V. 8 nötig. Abimelech muss von seinem Fenster aus sehen können, was in Isaacs Wohnung vorgeht.

2. Die Einschärfung אל תרד מצרימה, an sich überflüssig, da Isaac offenbar nach Gerar gekommen war, um daselbst zu bleiben, und gar nicht daran dachte, nach Aegypten zu gehen, soll nur die Tatsache betonen, dass Isaak nicht nach Aegypten ging, und zwar weil JHVH es nicht haben wollte. Isaac sollte nicht nach Aegypten gehen, weil, wenn jeder der drei Patriarchen unter denselben Umständen, nämlich von einer Hungersnot getrieben, nach Aegypten gezogen wäre, Jacobs Uebersiedeln dahin sich durch nichts ausgezeichnet haben würde. Jacobs Uebersiedlung nach Aegypten sollte sich aber als sichtliche Schickung JHVHs zum Zwecke seiner Verheissung an Abraham in Betreff der Knechtschaft und Befreiung Israels kundgeben.

5. Dieser ganze Vers ist vielleicht nicht ursprünglich; entschieden aber ist der zweite Halbvers mit seinem מצותי חקותי ותורתי ein äusserst geschmackloser späterer Einsatz. Denn die Beschneidung war das einzige Gebot JHVHs an Abraham, und es kann nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung sein, davon ein so grosses Wesen zu machen und darüber den Mund so voll zu nehmen.

7. על רבקה כי וגו' ist = על כי רבקה וגו'. Ueber על כי = weil vgl. Deut. 31, 17. Jer. 4, 28 und über das Dazwischentreten von רבקה zwischen beide Partikeln des besondern Nachdrucks halber sieh zu 4, 25.

8. Ueber וישקף sieh zu 18, 16. יצחק מצחק ist nicht Anspielung auf den Namen Isaac, woraus dieser Zug entsponnen wäre (gegen Gunkel), denn bei dieser Anspielung ist das Verbum, wie schon früher bemerkt, stets nur Kal, nicht Piel. Was die Bedeutung des Partizips anbetrifft, so ist sie nicht „scherzen", denn scherzen kann man ja auch mit einer Schwester. Die wirkliche Bedeutung des Ausdrucks ergibt sich aus 39, 14 und 17.

11. נגע, mit ב der Person konstruiert, bezeichnet hier geschlechtliche Berührung; vgl. Pr. 6, 29. Dass Isaac in die Warnung eingeschlossen ist, kann nach 19, 5 nicht Wunder nehmen.

12. מאה שערים kann nicht heissen hundertfältig. Denn erstens lässt sich für שער weder im A. T. noch in der Mischna oder irgendwo die in den Wörterbüchern angegebene Bedeutung „Wert" oder „Mass" nicht nachweisen *), und zweitens müsste das Nomen nach מאה im Sing. stehen; vgl. 17, 17. 33, 19. Ri. 7, 19 und 2 K. 4, 43 Auch ist eine hundertfältige Ernte, namentlich zur Zeit einer allgemeinen Hungersnot, selbst als Uebertreibung zu ungeheuerlich. Endlich müsste danach ויברכהו יהוה diesem Satze vorangehen. Bei der uns vorliegenden Aufeinanderfolge der beiden Sätze kann der Inhalt des ersten mit dem Segen JHVHs direkt nichts zu tun haben. Für שערים lasen LXX und Peš. richtig שְׂעֹרִים, missverstanden jedoch מאה. Nach diesem Zahlwort ist der Name irgend eines Masses, etwa סאה, zu ergänzen; vgl. Ruth 3, 15, wo das Gemessene ebenfalls Gerste ist. Vielleicht war gerade bei der Gerste, die für die gemeinste aller Getreidearten galt, die Unterlassung der nähern Bestimmung des Masses gebräuchlich. מצא aber heisst nicht ernten — wie sollte auch das Verbum zu dieser Bedeutung kommen? — sondern auftreiben. Isaac trieb, so selten und so teuer das Getreide in jenem Jahre auch war, hundert Mass Gerste für die Aussaat auf. Wie die Ernte ausgefallen ist, wird uns in dem unbestimmten ויברכהו יהוה gesagt. Die Gerste war als die wohlfeilste Getreideart für das Vieh bestimmt.

13. גָּדֵל, welches immer nur in Verbindung mit הלך vorkommt, und von dem weder ein Femininum noch ein Plural sich findet (denn Ez. 16, 26 liegt eine falsche Punktation vor), ist nicht Verbaladjektiv, wie gemeinhin angenommen wird, sondern Inf. absol. Es ist dies die einzige Form, in welcher der Inf. dieses Verbums vorkommt. vgl. zu Ex. 19, 19. Diese ungewöhnliche Bildung des Inf. absol. will einer Verwechslung mit dem Adjektiv גדול vorbeugen.

14. עבדה ist nicht Gesinde. Dieses kann hebräisch nur durch עבדים ושפחות ausgedrückt werden. Der Ausdruck bezeichnet das Arbeitsvieh. Darum besitzt nur Isaac, über dessen Ackerbau uns

*) In der Mischna heisst שער unter anderem auch Marktpreis, aber nicht Wert im eigentlichen Sinne des Wortes.

hier mitgeteilt wird, עבדה. Abraham und Jacob, die niemals Ackerbau trieben, hatten keine. ויקנאו mit Acc. der Person statt des gewöhnlichen ב is, = sie wurden eifersüchtig und betätigten ihre Eifersucht; vgl. Jes. 11, 13. In welcher Weise die Philister ihre Eifersucht betätigten, wird uns weiter unten V. 20 und 21 gesagt.

16. עצמת ממנו, worin die Präposition dem من البيان der Araber entspricht, ist wörtlich = du bist mächtig, soweit wir in Betracht hommen, das heisst, du bist mächtiger als uns lieb ist; vgl. zu Ex. 1, 9.

20. התעשקו ist, mier sehr verdächtig. Höchst wahrscheinlich ist zu sprechen התעשקו = sie erwiesen sich gewalttätig. Auch LXX sprachen das Wort so. In der Mischna wo עשק — dort עסק geschrieben — sehr häufig vorkommt, heisst das Verbum immer nur „sich beschäftigen", nie „streiten." Im A. T. ist von einem Stamme עשק sonst keine Spur, dagegen ist עשק daselbst ein vielgebrauchtes Verbum. Danach ist selbstverständlich auch der Namen des Brunnens עשק zu sprechen; vgl. den gleichlautenden Personennamen 1 Chr. 8, 39.

22. Für ופרינו ist entschieden ופרצנו zu lesen. Einen Zuwachs an Personen in der Familie Isaacs konnte die Bewandtnis mit dem Brunnen nicht bedeuten. Dagegen liess der Umstand, dass dieser Brunnen nicht streitig gemacht wurde, Isaac hoffen, dass er sich im Lande werde ausbreiten, d. i. eine grössere Strecke davon für seine Zwecke gebrauchen können.

24. Es ist wohl zu beachten, dass sich JHVH dem Isaac nicht als seinen, sondern als seines Vaters Gott vorstellt. Dasselbe geschieht auch bei Jacob, 28, 13. 46, 3, und bei Moses am Dornbusch, Ex. 3, 6. Die alten Rabbinen suchten diese merkwürdige Tatsache zu erklären, indem sie sagten, Gott nenne seinen Namen nicht über einen Menschen bei dessen Lebzeiten, weil sich dieser möglicher Weise in der Folge solcher Auszeichnung noch unwürdig zeigen könnte; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 94. Allein, dass dieser Grund nicht stichhhaltig oder wenigstens nicht für alle Fälle hinreichend ist, zeigt 27, 20. Dort sagt Jacob selber, zum Vater sprechend, nicht יהוה אלהי, sondern יהוה אלהיך. Auch zu seinen Weibern spricht Jacob nicht von seinem, sondern von seines Vaters Gott; vgl. 31, 5. Ebenso sagt Laban in seiner Anrede an Jacob אלהי אביכם, nicht אלהיכם; vgl. 31 28. Alles das zeigt deutlich, dass diese Redeweise auf jener schon früher flüchtig angedeuteten, eigentümlichen Vorstellung über die Beziehungen eines Menschen

zu seinem väterlichen Gotte beruht. Der Gott war zunächst der Gott des Stammvaters, nach ihm des Stammes und dann der Familie innerhalb des Stammes so weit sie durch ihr Oberhaupt repräsentiert war, aber keineswegs der Individuen. In seiner Eigenschaft als Gott der Familie stand der Gott in direkten Beziehungen nur zu ihrem Oberhaupt. Erst nach dessen Tode, als der Sohn als Oberhaupt der Familie an dessen Stelle trat, trat er auch in dieselben Beziehungen zum Gotte, in denen der Vater zu ihm gestanden hatte; vgl. zu 28, 20.

25. Ueber die durch ויקרא בשם יהוה ausgedrückte Handlung und deren Gelegenheit vgl. zu 12, 8. ויכרו heisst sie fingen an zu graben; sieh zu V. 32. Der Brunnen ist derselbe, von dem dort die Rede ist, und zwischen diese Angabe und den Bericht über das Resultat des Unternehmens ist der Dialog zwischen Abimelech und Isaac eingeschaltet, um Zeit zu lassen, während welcher sich der Leser die in Angriff genommene Arbeit am Brunnen zur Vollendung gekommen denken kann; vgl. zu Ex. 32, 20.

26. אחזת muss als Name eines Zeitgenossen Isaacs schon durch seinen Klang auffallen. Dazu kommt aber noch, dass der Satz dabei ungrammatisch ist. Denn, da das Verbum zwischen אבימלך als Hauptsubjekt und אחזת als weiteres, daran sich knüpfendes Subjekt tritt, und die beiden also von einander getrennt sind, so müsste es nach dem zu 13, 1 erörterten Sprachgesetz הוא ואחזת heissen. Für ואחזת ist daher וְאִתּוֹ zu lesen. Das genügt aber noch nicht. Man muss auch Waw in ופיכל streichen, welches aus dem vorherg. verdoppelt ist. פיכל ist dann Apposition zu מרעהו, und das Ganze bildet einen Umstandssatz.

28. Streiche היה, das zwei Handschriften bei Kenn. auch nicht haben. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folg. entstanden. Auf das Gewesene kommt es hier nicht an, nur auf das was jetzt ist. Der Sinn des Satzes aber ist der: Als wir sahen, dass du so unbegreiflich mächtig wurdest, hatten wir dich in Verdacht, dass du im Erwerben dich unehrlicher Mittel bedienst, und bestanden darum darauf, dass du aus unserer Mitte scheidest. Nun aber sehen wir, dass du dich der Gunst JHVHs erfreust und ihr Alles verdankst. Das ändert die Sache. Vgl. zu 31, 5. — ביגותינו ist Pl. von בֵּינִי, nicht von בין; vgl. Syr. ܒܝܢܬ, welches eigentlich ein Subst. fem. ist. Sieh zu 30, 13. Unser Ausdruck ist verschieden von בינינו. Letzteres fasst entweder, wie hier gleich darauf, mehrere Individuen zusammen zu einer Partei, die als Gesamtheit zu jemandem in

gegenseitigen Beziehungen steht, oder es bezeichnet die gegenseitigen Beziehungen sämtlicher Individuen einer Mehrheit zu einander. Der Plural בינות dagegen teilt eine Mehrheit in zwei Parteien und bringt sie zu einander in gegenseitige Beziehungen. Mit andern Worten, בינות ist so viel wie בין — ובין. Dieser Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken wird selbst im Rabbinischen noch beobachtet; vgl. Midr. rabba Ex. Par. 5 כמה בין אלו לאלו וקורין זה לזה ובני אדם בינתים ואינן יודעים welche Entfernung zwischen ihnen (zwischen den Regengüssen und den unterirdischen Wassern) und sie rufen einander zu, doch die Menschen dazwischen merken es nicht! Doch beachte man, dass hier בֵּינָתַיִם Dual ist.

29. כאשר ist beidemal = nachdem, aber nicht rein temporell, sondern mehr begründend. Der zweite Halbvers ist nach der Bemerkung zu 24, 31 = jetzt wärest du uns recht willkommen. Die Worte bilden die Hauptsache in der Antwort auf die verfängliche Frage Isaacs.

32. An dieser Stelle, wie auch V. 15. 17. 19 und 22 ist das Graben durch חפר ausgedrückt, nur V. 25 heisst es mit Bezug auf den hier erwähnten Brunnen ויכרו. Der Grund für den Wechsel des Verbums ist schon an letzterer Stelle leichthin angedeutet; doch verdient der Punkt eine ausführlichere Erörterung, die ihm hier werden möge.

Der Unterschied zwischen חפר und כרה ist nämlich der. Ersteres bezeichnet ausschliesslich tiefes Graben, daher meistens das Graben eines Brunnens, während letzteres alles andere Graben nur nicht das Graben eines Brunnens ausdrückt. Oder genauer, der Anfang des Grabens kann wie oben V. 25 auch beim Brunnen durch כרה ausgedrückt werden; wo es aber aufs Graben bis zur Tiefe eines Brunnens ankommt, da muss חפר gebraucht werden. Darum muss hier neben מצאנו מים das Verbum des Grabens חפר sein. Aus dem oben Gesagten erklärt sich auch, dass Ps. 7, 16 mit Bezug auf dasselbe Objekt כרה und חפר zusammen gebraucht sind.

35. Die beiden Weiber Esaus waren seinem Vater ein schwerer Kummer nicht wegen ihres persönlichen Charakters — denn der Verfasser weiss ihnen ja nichts Böses nachzusagen — sondern wegen ihrer Nationalität. Sie waren beide Kanaaniterinnen, und Isaac, der noch nicht wusste, dass Jacob durch den Abkauf des Erstgeburtsrechts zum Stammvater Israels geworden, sah in dieser Verschwägerung etwas, das mit der künftigen Eroberung Kanaans sich nicht gut vertrug; vgl. zu 24, 3 und 28, 9. Dieser Umstand

kommt freilich nur für Isaac allein in Betracht, nicht auch für Rebeka, die über den Handel Jacobs, ihres Lieblings, unterrichtet sein musste, doch wird auch sie wegen 27, 46 hier mitgenannt.

XXVII.

1. Nach der Analogie der rhetorischen Frage מי יֵדַע mit folg. Imperf. = „vielleicht“ heisst לא ידעתי יום מותי ich kann nun jeden Tag sterben.

2. Streiche תליך, das durch Dittographie aus dem vorherg. כליך entstanden ist. Schon an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass der Köcher vom Hängen benannt war. Dazu kommt noch, dass, wenn der Köcher wirklich תלי hiesse, dieses auch sonst vorkommen müsste, was aber nicht der Fall ist. — Das Kethib צָדָה ist mindestens so gut wie das Keri. Denn צידה heisst nicht nur Reisekost, sondern schlechtweg Kost, Zehrung. Das sieht man schon an dem Zusatz לדרך 42, 25. 45, 21 und Jos. 9, 11, da diese nähere Bestimmung sonst völlig überflüssig wäre. Ebenso muss ציד nicht notwendig Wildbret bedeuten, sondern kann auch irgend welche Lebensmittel bezeichnen; vgl. Jos. 9, 14. Ps. 132, 15 und Neh. 13, 15. An dieser Stelle bedeutet das Nomen, gleichviel in welcher Form, Wildbret.

4. In כאשר אהבתי, dessen Gedanke V. 9 und 14 wiederholt ist, liegt mehr als auf den ersten Blick erscheinen mag. Der blinde Isaac, der Jacobs Schlauheit wohl kannte, hatte sich vorgenommen, den Sohn, der ihm das gewünschte Mahl bringen würde, mittelst der ihm übrig gebliebenen vier Sinne auf die Probe zu stellen. In כאשר אהבתי liegt das Esau wohl bekannte Rezept für die Zubereitung der Speise, deren Geschmack ihn vor etwaigem Betrug durch Jacob schützen sollte. Was נפשי betrifft, so darf man dabei nicht an eine seelische Empfindung denken, wie alle Erklärer es tun, denn das, was hier dadurch bezeichnet wird, ist mehr dem Magen als der Seele verwandt. Bekanntlich bezeichnet נפש unter anderem auch das Verlangen und besonders das Verlangen nach Nahrung. Ungefähr diesen Sinn hat das fragliche Nomen hier. Wie das sein kann, zeigt Hi. 31, 20. An jener Stelle ist vom Danke eines Armen die Rede, der ein Kleidungsstück als Gabe erhalten hat. Sonderbarer Weise aber sind es die Lenden des Empfängers, die den Geber segnen, offenbar weil das geschenkte Laken um die Lenden geschlagen wird und diese unmittelbar die Wohltat der Gabe empfinden. In ähnlicher Weise sollte sich auch Isaac nach der genossenen weidlichen Mahlzeit

durch die Befriedigung des Appetits bewogen fühlen, den, der sie verschafft hat, zu segnen.

5. Der erste Halbvers bildet eine Parenthese, und im zweiten ist für das asyndetisch nachhinkende להביא entschieden לְאָבִיו zu lesen und dazu V. 3 zu vergleichen.

7. לפני יהוה ist = mit der Zustimmung JHVHs. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu 17, 18 und vgl. Jos. 6, 26 ארור לפני יהוה. Es kann sich also hier beim Segen selbst ursprünglich ebenso wenig um ein Opfermahl gehandelt haben, wie dort beim Fluche (gegen Gunkel). Unser Ausdruck fehlt in der Rede Isaacs V. 4, Rebeka fügt ihn aber hinzu, um den Wert des väterlichen Segens zu erhöhen und dadurch Jacob auf ihn erpicht zu machen. Zu beachten ist auch לפני מותי statt בטרם אמות in V. 4. Letzterer Ausdruck ist hier in dieser Weise umschrieben, um mit Rebekas Zutat einen Gleichklang zu bilden. Der Konsequenz halber ist die Ausdrucksweise aber auch V. 10, wo לפני יהוה wegbleibt, dieselbe.

11. Für das nur in diesem Stücke vorkommende שָׂעִר lies שֵׂעָר und vgl. über den Ausdruck איש שֵׂעָר 2 K 1, 8 בעל שֵׂעָר. Der Gebrauch des letztern Ausdrucks ist an sich ein Beweis, dass die Sprache ein Adjektiv, das „haarig“ hiesse, nicht hat; sonst würde ein solches der umschreibenden Verbindung vorgezogen worden sein. Die Punktatoren machten aus dem fraglichen Worte ein Adjektiv teils aus einem Grunde, der hier nicht erörtert zu werden braucht, hauptsächlich aber weil sie sich sonst שעירת in V. 23 nicht zu erklären wussten, das jedoch, wie dort gezeigt werden wird, als Substantiv kaum irgend welche Schwierigkeit bietet.

12. כמתעתע ist = wie ein Hanswurst, ein Possenspieler; vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 30, wo Hithpal. dieses Verbums mit Bezug auf Hunde gebraucht ist, die sich durch Zerren an einem Leichnam belustigen. Nur so erklärt sich der absolute Gebrauch des Partizips, und dafür spricht auch das Jer. 10, 15 auf die Götzen angewendete תַּעְתֻּעִים, worauf die Bedeutung „Spott“ durchaus nicht passt. Wie das Verbum zu dieser Bedeutung kommt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Im Arab. heisst تعتع stammeln. Danach ist es möglich, dass das hebr. Verbum zunächst von dem Nachahmen einer fremden Stimme und dann vom Auftreten in der Rolle eines andern gebraucht wurde; vgl. zu 2 Chr. 36, 16.

15. Streiche das in der Luft schwebende החמדת als spätern Zusatz, der erklären will, wie es kam, dass der Rebeka Kleider Esaus zur Verfügung standen, als wären es die bessern Kleider,

die nicht für alltägliches Tragen bestimmt waren. Allein in einer biblischen Erzählung bedarf es einer solchen Erklärung nicht. Das fragliche Wort gehört ausschliesslich der hagiographischen Prosa an und ist darum viel zu spät für diese Erzählung. Auch der folg. Relativsatz ist mir verdächtig.

16. Man beachte hier die Konstr. von הלביש. Dieses Hiph. wird sonst mit doppeltem Acc. konstruiert. Letztere Konstruktion findet sich poetisch auch in Fällen, wo beide Objekte Sachen sind; vgl. Jes. 50, 3 und Hi. 39, 19. Hier in der Prosa dagegen konstruiert sich das Verbum mit על des Körperteils, dem das Objekt als Kleidung dient.

19. קום und ישב sind selbst beim bildlichen Gebrauch Verba von entgegengesetzter Bedeutung. Deswegen kann קום nie mit ישב zusammen gebraucht werden, um die Vorbereitung zur Handlung des letztern zu bezeichnen, während es mit sehr vielen andern Verben so vorkommt. Eine Verbindung wie קום נא שבה ist darum völlig unmöglich. Die Erklärer, die an der Ausdrucksweise hier keinen Anstoss nehmen, scheinen vorauszusetzen, dass sich in der fraglichen Verbindung beide Verba zusammanfassen zur Bezeichnung des Begriffs „sich aufsetzen“, was aber sprachlich nicht möglich ist; vgl. 48, 2, wo mit Bezug auf den danieder liegenden Jacob, der sich aufsetzt, bloss ישב ohne קום gebraucht ist. Bei Esau V. 31 fehlt das zweite Verbum. Das genügt, zu zeigen, dass in Jacobs שבה einer der Kniffe steckt, deren er allein sich zu bedienen nötig hat. Demgemäss ist das fragliche Wort שֻׁבָה als Imperat. von שוב zu sprechen und dies mit dem folg. Verbum adverbialisch zu verbinden. Der schlaue Jacob sagt: „auf! iss wieder einmal von meinem Wildbret“, um den Eindruck zu machen, als sei er der Sohn, der den Alten öfter zu dergleichen traktiert; vgl. 25, 28. — Am Schluss lässt Jacob לפני מותך, das dem לפני מותי in V. 7 entsprechen würde, anständiger Weise weg. Auch Esau unterlässt aus demselben Grunde jede Anspielung auf des Vaters Tod; vgl. V. 31.

20. Ueber den Sinn von הקרה לפני vgl. die Schlussbemerkung zu 24, 12.

22. הקול קול יעקב zeigt, dass der Alte von seinem Gehör Gebrauch gemacht und auf die Stimme des verkappten Jacob geachtet hat; vgl. zu V. 4.

23. Es ist keine blosse Zufälligkeit, dass שערת hier, wie oben V. 11 שער, defektiv geschrieben ist. Auch hier liegt, wie dort, eine falsche Punktation vor; denn für שערת ist שְׂעָרֹת als Pl. von שערה,

dem nomen unitatis von שֵׂעָר, zu lesen. Ein so seltenes Adjektiv wie שָׂעִיר, wenn es ein solches gäbe, würde auch nicht leicht an den einzigen zwei Stellen in denen es vorkäme, defektiv geschrieben sein. „Etwas ist Haare“ für „etwas ist voller Haare oder haarig“ ist eine Ausdrucksweise, die im Hebräischen nicht auffallen kann; vgl. 14, 10a. Auch in dieser Erzählung wird V. 15 בגדי עשו durch das Subst. חמדות näher beschrieben. (Dass letzteres nicht ursprünglich ist, tut zur Sache nicht, da es auch als späterer Zusatz gtammatisch in den Satz passen muss.) Was ויברכהו betrifft, so muss dies, wenn es überhaupt ursprünglich und nicht vielmehr irgendwie aus V. 27 eingedrungen ist, im Sinne des klassischen Imperf. verstanden werden, welches nicht nur die Handlung selbst, sondern auch den blossen Entschluss dazu ausdrücken kann.

25. Abgesehen von dem Grunde, der aus der Bemerkung zu נפשי V. 4 erhellen muss, isst Isaac zuerst, ehe er den Segen erteilt, schon deshalb, weil er den Sohn durch den Geschmack der Speise auf die Probe stellen will, vgl. zu V. 4 Anfang. Er schiebt daher auch die letzte Probe mittelst des Geruchs bis nach dem Essen auf, weil er sich, wie es scheint, das weidliche Mahl nicht mag verleiden lassen, falls zu seinem Aerger der Geruch des Sohnes wie seine Stimme ungünstig für ihn ausfallen sollte, in welchem Falle das Resultat zweier Proben gegen, während nur das Resultat einer einzigen für ihn sprechen würde. — Der Wein war nicht im ursprünglichen Programm, vgl. V. 3 und 4, und Jacob bringt ihn jetzt ohne Befehl. Der Schlaukopf wusste wohl, dass die vom Weine geschaffene gute Laune seinem Zwecke nur dienen konnte.

26. Hier kommt die letzte Probe mittelst des Geruchs. Denn das Verlangen des Alten nach dem Kusse des Sohnes ist nur ein Vorwand und hat in Wirklichkeit den Zweck, dass der Sohn ihm ganz nahe herankomme, damit er ihn beriechen könne. Isaac sprach nach V. 21 den Zweck des ersten befohlenen Herannahens unumwunden aus; hier aber greift er zur List, um den Zweck zu erreichen. Denn ein anderes ist es, jemanden zu befühlen, ein anderes aber ihn zu beschnaufeln.

27. Der hier gepriesene Geruch war, wie aus dem ersten Halbvers deutlich hervorgeht, der Geruch der Kleider Esaus, welche die kluge Rebeka für den Fall einer solchen Probe ihrem Liebling angezogen hatte. Das waren die Kleider eines Jägers, an denen der Duft der Blumen des Feldes haftete; vgl. Ibn Esra. Ganz anders musste der Geruch von Jacobs eigenen Kleidern sein. Diese

rochen nach den Schafhürden. Und der angenehme Duft der Kleidung gab den Ausschlag. Nach dem Dufte des Feldes, den die Kleider an Jacob verbreiteten, vermutete der blinde Vater, dass er den Sohn vor sich hatte, der ein Mann des Feldes war; vgl. 25, 27, — אשר ברכו יהוה hat keinerlei religiöse Bedeutung, sondern beschreibt nur das Feld als etwas Liebliches, den Sinnen des Beschauers Willkommenes; vgl. zu 24, 31.

28. Der st. constr. שְׁמַנֵּי, wenn die Aussprache richtig überliefert und nicht vielmehr מִשְׁמַנֵּי von שָׁמָן zu sprechen ist, kommt von שֶׁמֶן und ist gebildet nach der Form von גְּמַלֵּי 24, 10. Wie dem auch sei, שמני הארץ kann nur heissen „die edlen und besten Früchte der Erde"; vgl. מגד im Segen Moses Deut. 33, 13—16. Fetten Boden, wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck in diesem Zusammenhang nicht bezeichnen. Denn Isaac glaubt seinen Erstgeborenen, der, gemäss der Verheissung JHVHs an Abraham, das gelobte Land erben soll, vor sich zu haben. Dieses Land aber ist in den Verheissungen wiederholentlich mit Namen genannt. Es ist Kanaan, und wer es erbt, der muss den Boden nehmen, wie er ist. Kein menschlicher Segen kann ihm dafür bessern Boden geben. Dagegen kann der väterliche Segen wohl bewirken, dass ihm JHVH aus seinem Boden, gleichviel wie dieser beschaffen ist, gute und edle Früchte wachsen lasse.

29. Wie בנים auch Kindes Kinder einschliessen kann, vgl. 46, 15. 18. 22. 25, 40, so umfasst hier אחיך den einzigen Bruder nebst allen seinen Nachkommen.

30. אך ist eigentlich = genau, und mit folg. Perf. so viel wie: „genau als"; daher beschreibt es die Handlung als zu einer gewissen Zeit gerade vollendet. Bei diesem Gebrauch der Partikel muss das Verbum, wie hier, durch den Inf. absol. verstärkt werden; vgl. Ri. 7, 19.

33. Der Acc. cogn. ist im Hebräischen ungefähr denselben Beschränkungen unterworfen wie im Lateinischen. Er muss entweder durch ein Adjektiv, wie hier, oder durch ein Nomen im Gen., wie Num. 23, 10, näher bestimmt sein. Mit dem adverbiellen Acc. hat der Acc. cogn. das gemein, dass er nicht durch ein Suff. ausgedrückt werden kann. Wenn z. B. jemand חרדתי חרדה גדלה sagt, kann ein anderer, darauf Bezug nehmend, nicht sagen גם אני חרדתיה. Auch darf der Acc. cogn. ebenso wenig wie der adverbielle Acc. durch את bezeichnet werden. — Für das widersinnige מכל lese man אָכֹל als verstärkenden Inf. absol. Ebenso ist

am Schluss בֵּרֵךְ für ברוך zu lesen und gleichfalls so zu fassen. גם fügt ואברכהו zu ואכל hinzu. Ueber die Stellung der Partikel vgl. zu 3, 6. יהיה endlich ist zum folg. zu ziehen.

34. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist, ist schon oben gesagt worden. Aber so wie jenes Wort uns vorliegt, ist es hier ebenso wenig zu gebrauchen, wie dort. Man lese וַיְהִי für יהיה. Damit ist sowohl dem vorherg. wie diesem Verse geholfen, denn כשמע עשו ohne vorhergehendes ויהי ist in dieser Verbindung kaum hebräisch.

36. הכי קרא שמו יעקב ist nach der Ausführung zu 20, 4 spöttische Begründung des unmittelbar darauf Folgenden und der Sinn des Ganzen der: musste er, weil man ihn Jacob nennt, seinem Namen Ehre machend, mich nun schon zweimal betrügen? — Es muss hier wiederholt werden, dass הֲ und כי bei der Verschmelzung beider Elemente in eins nur diese Bedeutung haben. 2 Sam. 8, 1 gehört nicht hierher, und 2 Sam. 23, 19 liegt ein Schreibfehler vor, wie an jener Stelle gezeigt werden soll. In den Wörterbüchern ist die Verbindung הלא כי mit diesem הֲכִי zusammengeworfen, mit dem es aber, wie man gleich sehen wird, nichts gemein hat. הלא אצלת ist keine eigentliche Frage. הלא oder voller הלא כי mit folg. Perf. im Sinne des Präsens dient bloss dazu, die Rede eindringlich zu machen; vgl. 1 Sam. 10, 1. 2 Sam, 13, 28 und besonders Jes. 37, 26. 40, 28. Ruth 2, 8. Hier, wo das Perf. wie in den drei letzten Beispielen in der zweiten Person ist, erhält es durch das vorherg. הלא die Geltung eines verschärften Imperativs, und der Sinn des Satzes ist: so lass doch auch mir ein Segen zu Teil werden! — בכרתי und ברכתי bilden ein Wortspiel.

37. עשה mit ל der Person oder Sache und ohne Objektacc. heisst für sie sorgen, sich ihrer annehmen; vgl. 30, 30. 1 Sam. 14, 6 und sieh zu Ex. 1, 21 und Jes. 22, 26. Da aber das Verbum in dieser Bedeutung, wie bereits gesagt, stets ohne Objektacc. gebraucht wird, so muss der Hebräer, wenn er es in diesem Sinne in einer Frage gebrauchte, bei מה an „wie“, nicht an „was“ gedacht haben. Ueber diesen Gebrauch von מה vgl. 44, 16 und Ex. 10, 26. Danach heisst unser Satz: wie kann ich dir nun helfen, mein Sohn?

39. Weil die שמני הארץ Jacob zugeteilt wurden, hilft man sich hier, indem man die Präposition in משמני im Sinne von „fern von“ fasst. Allein, abgesehen davon, dass מן diesen Begriff nicht ohne weiteres ausdrücken kann, scheitert diese Fassung daran, dass oben

V. 28 שמני הארץ nicht fetten Boden, sondern, wie dort gezeigt worden, edle Früchte der Erde bezeichnet, in denen kein Wohnsitz bestehen kann. Mit יהיה מושבך ist hier überhaupt nichts anzufangen. Ich vermute, das der Text dafür ursprünglich אַתָּה מֻשְׁלָךְ las. „Jemand ist von den edlen Früchten der Erde weggeschleudert" ist so viel wie: sie sind ihm versagt; vgl. zu Jes. 14, 19. Hinzugefügt muss hier werden, dass Isaac den Esau gar nicht segnet, wenn auch die modernen Uebersetzungen diesen und den folgenden Vers in poetischer Form wiedergeben. In V. 37b sagt Isaac aufs deutlichste, dass er unter den obwaltenden Umständen für Esau nichts tun kann. Vom Schwerte leben und dabei dienstbar sein, gleichviel wem, ist auch kein Segen.

40. Mit תריד kommt man hier nicht weit. Auch findet sich das Verbum רוד in der gemeinen Prosa, zu der diese Rede Isaacs, wie soeben gesagt, gehört, sonst nicht. Vielleicht ist dafür einfach תֵּרֵד von ירד zu lesen. Danach wäre der Sinn des Satzes: wenn es mit Dir zum Schlimmsten gekommen ist. Dies dürfte zu den spätern Schicksalen Edoms stimmen.

42. ויגד kann nicht vom Hinterbringen der Worte Esaus durch eine dritte Person verstanden werden, weil sich Esau nach V. 41 die Rache nur im Herzen vorgenommen hatte. Der Satz kann daher nur heissen: Esaus Vorhaben verriet sich der Rebeka. Die Mutter konnte leicht die Gefühle des gekränkten Sohnes erraten. מתנחם ist gutturale Aussprache für מתנקם und heisst Rache schwörend oder drohend. Ueber diesen Gebrauch von נחם vgl. Jes. 1, 24 und sieh zu Ri. 2, 18.

43. ברח לך ist = sieh, dass du schnell fortkommst; vgl. Num. 24, 11 und Am. 7, 12. Von heimlicher Flucht kann hier die Rede nicht sein, weil Esau nach 28, 6 um den Plan wusste. Dann war ja auch nach V. 41 für Jacob augenblicklich noch keine Gefahr. Gefahr drohte der bevorstehende Tod des Vaters, der bei seinem hohen Alter allerdings jeden Tag erfolgen konnte; daher der Rat zur schleunigen Flucht.

45. למה mit folg. Imperf. leitet hier nach einem Befehl die unausbleibliche Folge von dessen Nichtachtung ein; vgl. 2 Sam. 22, 2. Ps. 79, 10. 115, 2 und öfter. Die Partikel ist in solchen Fällen virtuell und vielleicht auch aktuell = פן = wonicht; vgl. Syr. ܠܡܐ und mischn. שמא. In diesem Sinne gebraucht, darf למה ebenso wenig wie פן von dem davon abhängenden Imperf. getrennt werden; vgl. die oben angeführten Fälle gegen Ex. 5, 4 und Ps. 10, 1. יום

אחד endlich heisst nicht an einem Tage, was in die Besorgnis ein unbegründetes Moment bringen würde. Der Ausdruck, in dem אחד unbetont ist, ist so viel wie: eines Tages, früher oder später; vgl. 1 Sam. 27, 1.

Hier am Schlusse dieser Erzählung von der grössten der Schelmereien Jacobs mag ein Wort über das Verhalten der Ethik des Volkes, in dem diese Sage entstanden ist, zu dergleichen Praktiken am Platze sein. Gunkel, der „kein moderner Antisemit sein will", äussert sich darüber in seinem Kommentar zur Genesis Seite 282 wie folgt: „Sicherlich darf man auch in dieser Freude des alten Hebräers an Klugheit und List, die ihn manchmal auch an Betrug und Lüge keinen Anstoss nehmen lässt, einen charakteristischen Zug seiner Anlage sehen, der sich — wie jedermann weiss — als eine höchst bedenkliche Mitgift bis auf die spätesten Nachkommen vererbt hat." In dieser Auslassung geht mich die Beleumdung der „spätesten Nachkommen", die Christen ohne eigene Ueberzeugung und bloss auf „jedermanns" Autorität hin zu wiederholen pflegen, hier nichts an. An dieser Stelle kann es sich nur um die alten Hebräer handeln, und die brauchen noch lange nicht alle Praktiken Jacobs gebilligt zu haben, weil er in ihrer Literatur als einer ihrer Vorahnen gefeiert wird. Denn der erste Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika hielt Sklaven. Das ist eine geschichtliche Tatsache. Weniger als hundert Jahre später vergoss der Norden des Landes sein Blut für die Abschaffung der Sklaverei, die er für ein Verbrechen hielt, verehrte aber zu gleicher Zeit und verehrt noch jetzt das Andenken George Washingtons als des Vaters des Vaterlandes, ungeachtet seiner Sklaven. Ebenso konnte das alte Israel auf Jacob als seinen Ahnen stolz sein, ohne darum jede seiner Handlungen billigen zu müssen.. Sieh die Schlussbemerkung zu 30, 32.

XXVIII.

1. ויברך אתו ist = und verabschiedete ihn; vgl. 47, 10. Wäre hier von einer Segnung die Rede, so müsste es darauf ויאמר oder לאמר heissen und diesem die Segensformel folgen. Der Gebrauch dieses Verbums hier zeigt, dass die Verabschiedung eine kalte war; vgl. zu 31, 28. Isaac hatte den Betrug, den Jacob an ihm geübt, noch nicht vergessen.

3. Nach der obigen Bemerkung ist hier nicht ein Segen, sondern eine Hoffnung ausgesprochen.

4. Da Jacob zur Zeit noch gar keine Kinder hatte, und da bei der Aufschiebung der Besitznahme vom gelobten Lande auf mehrere Jahrhunderte er und seine Kinder, die ihm später geboren wurden, sie nicht erleben konnten, so ist ולזרעך אתך unlogisch. Ausserdem ist זרע פ׳ אתו keine hebräische Sprechweise. Man sagte wohl בני פ׳ אתו, aber stets nur זרע פ׳ אחריו. Für אתך ist daher אחריך zu lesen und 17, 7. 8. 35, 12 und Deut. 1, 8 zu vergleichen. Die Korruption entstand hier durch den irrtümlichen Wegfall des Reš, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung in die Recepta geändert wurde.

5. Für וישלח ist וַיְשַׁלַּח zu sprechen und ושלח in V. 6 zu vergleichen. Am Schlusse ist ועשו zu streichen. Dss Wort ist der Ueberrest einer Variante, zum gleich darauf folg. וירא עשו, welche statt dessen ועשו ראה lautete.

6. Sieh die Sahlussbemerkung zu V. 5. Die dort genannte Variante zu וירא עשו hier ist diesem bei weitem vorzuziehen. Denn in einem Satze, worin Esau, nachdem so lange von ihm die Rede nicht war, Subjekt ist, geht עשו ungleich besser seinem Verbum voran; vgl. 2 Sam. 13, 21. 17, 23 und 2 Chr. 22, 10. Im zweiten Halbvers ist בברכו in dem zu V. 1 angegebenen Sinne zu verstehen.

9. Da Esau auch nach dieser Heirat die Ehe mit den Kanaanitischen Weibern nicht löst, so muss er wissen, dass das Missfallen Isaacs an ihnen mit ihrem persönlichen Charakter nichts zu tun hat, sondern einem nationalen Gefühle entspringt; vgl. zu 24, 3. Das Geschehene liess sich wahrscheinlich nicht mehr gut machen, weil aus den ersten Ehen Kinder geboren waren. Aber die neue eheliche Verbindung ging Esau als guter Sohn nach dem Sinne des Vaters ein.

11. במקום ist = an eine gewisse Stätte; vgl. zu 16, 7. Die Nennung dieser Stätte ist hier unterlassen, um nicht die Bemerkung V. 19 ganz oder zum Teil vorwegzunehmen. Das Objekt zu וישם ist aus מאבני המקום zu entnehmen, während מראשתיו Prädikatsnomen dildet. Der Satz heisst danach wörtlich: und machte ihn — den Stein — zur Stätte für sein Haupt.

12. Für מצב ist entschieden נִצָּב zu lesen, da von diesem Verbum mit der einzigen Ausnahme der dunklen und wahrscheinlich korrupten Stelle Nah. 2, 8, die nichts beweisen kann, Hoph. sonst nirgends vorkommt. — Den alten Rabbinen ist die Wortfolge in עלים וירדים, weil dabei Himmelsbewohner in Betracht kommen, aufgefallen, und sie ziehen daraus verschiedene phantastische Schlüsse. vgl. Midr.

rabba zur Stelle. Die Sache ist jedoch sehr einfach. Der Erzähler ist keiner der Engel, sondern ein Erdbewohner und als solcher spricht er von seinem Standpunkt aus.

13. In נצב עליו erklärt sich die Wahl der Präposition nach der Bemerkung zu 18, 2 daraus, dass Jacob im Schlafe liegt.

16. אכן, ein Wort von dunkler Herkunft, leitet meist wie hier das Geständnis einer falschen Voraussetzung oder eines falschen Eindrucks ein, unter dem man sich bis zum Augenblick des Sprechens befand. vgl. Ex. 2, 14. Jes. 49, 4. Jer. 3, 20. Ps. 31, 23. Dieser Begriff liegt dem Gebrauch der Partikel eigentlich überall zu Grunde, doch gestalten sich in der Bedeutung mancherlei Schattierungen, auf die einzugehen zu weit führen würde.

17. Wie das Substantiv יראה ohne nähre Bestimmung Gottesfurcht heissen kann, so kann auch das Verbum ohne jeglichen Zusatz heissen „Gott fürchten." Hier ist ויירא = er wurde von Gottesfurcht ergriffen, oder es überkam ihn ein religiöser Schauer; vgl. K. zu Ps. 40, 4 und 64, 10. Die Wiederholung von זה im zweiten Halbvers wäre völlig unerklärlich, wenn Jacob nur auf eine Stätte hinwiese, wie allgemein angenommen wird. Tatsächlich aber wird hier auf zwei verschiedene Stätten hingewiesen, nämlich auf die Stelle auf der Erde, wo die Leiter stand, und dann auf den Punkt am Himmel, an den sie nach V. 12 mit ihrer Spitze reichte. Die Stätte auf der Erde nennt Jacob Haus Gottes und die Stelle am Himmel Himmelspforte. Letztere erhält ihren Namen davon, dass die Engel von dort aus auf die Leiter sich begeben, um vom Himmel auf die Erde herabzusteigen.

18. Die alten Hebräer assen das Oel im rohen Zustande nicht. Ueberhaupt verwendeten sie im praktischen Leben diesen Artikel hauptsächlich für die Lampe und zur Salbung des Körpers. An keine dieser beiden Luxussachen kann Jacob gedacht haben, um sich von Haus aus mit dem dazu Nötigen zu versehen. Doch hat er hier in der Einsamkeit für den heiligen Zweck das nötige Oel. Wo nahm er es? Ja, wo nahmen Lots Töchter in der Höhle Wein, an den sie bei der eiligen Flucht vor den entsetzlichen Schrecken nicht gedacht haben konnten? Um solche Fragen kümmerte sich der alte Leser nicht. Dafür war er zu naiv; vgl. zu Ex. 35, 24.

20. אלהים ist mir an dieser Stelle sehr verdächtig. Hier, wo es sich um einen Pakt handelt, scheint dieser Ausdruck zu allgemein. Ich vermute, dass der Text ursprünglich יהוה dafür hatte, und dass erst später, nachdem dieses wegen der Aehnlichkeit mit

dem vorherg. Worte ausgefallen war, vgl. zu 31, 44, אלהים an dessen Stelle kam. — Die bescheidene Beschränkung der Lebensbedürfnisse auf Nahrung und Kleidung erklärt sich aus der Lage Jacobs und aus den Verhältnissen im Altertum. In moderner Zeit wandert man aus, um in der Fremde sein Glück zu suchen, und so mancher findet es dort auch. Im Altertum war die Sache anders. Manche antike Völker opferten die Fremden ihren Göttern; wo dies nicht geschah, konnte der Fremde nur ein kümmerliches Leben fristen. Auf einen grünen Zweig kam der Fremde im Altertum nirgends. Selbst JHVH, der die Fremden liebt, gibt ihnen nur die nötige Nahrung und Kleidung; vgl. Deut. 10, 18. Darum beschränkt sich die Bitte des nunmehr in die Fremde ziehenden Jacob auf diese beiden Dinge.

Bei dem hier enthaltenen Gelübde ist zweierlei zu beachten. Das Gelübde ist nicht absolut, sondern bedingungsweise, braucht also erst dann eingehalten und entrichtet zu werden, wenn die Bedingung erfüllt ist. Derart ist jedes alttestamentliche Gelübde, vgl. Num. 21, 2. Ri. 11, 30 und 31. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 15, 8. Aus dieser Beschaffenheit des Gelübdes im A. T. erklärt sich so manche Stelle darin; sieh zu Jes. 19, 21. Jona 2, 10. Nah. 2, 1. Hi. 22, 27. K. zu Ps. 65, 2. Ferner ersieht man aus der Art des hier vorliegenden Gelübdes, dass JHVH jetzt noch nicht Jacobs Gott ist, da Jacob sonst nicht würde geloben können, dass er es werden solle. Diese Tatsache ist nur nach der Bemerkung zu 26, 24 erklärlich. Denn Isaac ist zur Zeit noch am Leben, und so lange er lebt, hat weder JHVH gegen dessen Sohn, noch dessen Sohn gegen JHVH irgend welche persönliche Verpflichtungen. So lange Jacob in des Vaters Hause lebte, war er ein Teil dieses Hauses, dessen Gott JHVH war, und stand, wie alles in diesem Hause, unter seinem göttlichen Schutze. Jetzt aber, wo Jacob das väterliche Haus verlässt, um ein eigenes Haus zu gründen, sind selbst die indirekten Beziehungen zwischen ihm und JHVH gelöst, und es steht Jacob frei, des Vaters Gott anzunehmen oder sich einen andern zu wählen. Bei dieser unverkennbaren Vorstellung über das Verhältnis JHVHs zu den Kindern seiner Verehrer muss man annehmen, dass sämtliche Verheissungen, die den Patriarchen für ihre Nachkommen wurden, lediglich von der, allerdings natürlichen, Voraussetzung ausgehen, dass die Kinder bei dem Gotte der Väter bleiben werden. Esau z. B. blieb nicht bei dem Gotte seiner Väter, und er hat auch an den Verheissungen, die ihnen für ihre Nachkommen wurden, keinen Anteil.

XXIX.

1. Ueber die nur hier vorkommende Redensart נשא פ׳ רגליו sieh die Bemerkung zu 13, 10.

2. Für האבן hat Sam. ואבן ohne Artikel, was jedoch auf blosser Konjektur zu beruhen scheint. Die Recepta erklärt sich leicht, wenn man גדלה allein als Prädikat fasst, während על פי הבאר nachträglich das Subjekt näher beschreibt. Zu dieser Fassung zwingt bei dem Bestand des massor. Textes der Umstand, dass das Adjektiv den Artikel nicht hat. Danach wird das Vorhandensein eines Steines über dem Brunnenloch vorausgesetzt, und die Aussage besteht nur in der Bemerkung, dass dieser Stein gross war; vgl. zu V. 3.

Dieser grosse und schwere Stein, der, wie weiter unten gezeigt werden wird, Jacobs Glück war, ist zu dem 28, 18. 22. genannten Steine in Beziehung zu bringen. Dem zur Masseba errichteten Steine verdankte Jacob die übernatürliche Kraft, mit der er ganz allein den ungeheuer grossen Stein vom Brunnenloch wegwälzen konnte; vgl. die Bemerkung zu V. 10.

3. Für העדרים liest man hier viel besser nach Sam. הָרֹעִים. Bei der massor. Lesung könnte wohl hier, wie im vorherg. Verse, das Subjekt der folg. Verba ungenannt bleiben, aber dass im Ganzen nichts enthalten wäre, worauf להם in V. 4 sich beziehen kann, das ginge über das Mögliche in der Sprache. Im zweiten Halbvers ist על פי הבאר nicht mit dem Verbum, sondern mit האבן zu verbinden. האבן על פי הבאר ist wörtlich: der Stein fürs Brunnenloch. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Lev. 3, 5. Nach der üblichen Fassung ist למקומה völlig überflüssig.

4. אחי im Sinne von „Freunde“ wäre als Anrede an Leute, die man zum ersten Mal sieht, beispiellos. Der Ausdruck scheint mir hier Kollegen, Berufsgenossen zu bezeichnen. Danach hätte sich Jacob hiermit den Hirten indirekt als Berufsgenossen vorgestellt, was bei der Sachkenntnis, die er gleich darauf zu bekunden gedenkt, vgl. V. 7, ganz natürlich wäre. Ueber diesen Gebrauch von אח vgl. in der Sprache der Mischna בן אֻמָּנוּתוֹ Sohn seines Handwerks, sein Berufsgenosse, was auf dasselbe hinauskommt; denn wenn die Mitglieder einer Zunft deren Söhne sind, so sind sie einander Brüder. Auf בן הצרפי Neh. 3, 31 verweise ich hier nicht, weil dort der Sinn nicht klar ist. Sieh aber hier weiter unten zu 49, 5.

7. In עוד היום גדול ist עוד wahrscheinlich Substantiv im st. constr. und עוד היום = die Dauer des Tages. Jedenfalls aber ist der Sinn des Satzes: was in diesem Augenblick des Sprechens vom Tage noch übrig ist, bildet eine geraume Zeit. Die Ausdrucksweise steht einzig da im gauzen A. T. und erscheint natürlicher und gefälliger, wenn man עוֹד, wie oben gesagt, als Subst. fasst.

8. Hier, nachdem die רעים schon erwähnt wurden, vgl. zu V. 3, mag העדרים wohl richtig sein.

9. Der Zusatz כי רעה היא erfolgt erst hier und nicht schon V. 6, weil dort die Hirten sprechen und es nicht ihre Sache ist, Jacob diesen Bescheid zu geben. Hier dagegen, wo der Verfasser wiederum selber spricht, ist es am Platze, dass er den Leser wissen lässt, weshalb es Rachel ist, die mit den Schafen kommt. Warum aber Rachel Schäferin ist, obgleich sie nach 30, 35 mehrere Brüder hat, und obgleich Laban, wie wir 30, 30 erfahren, zur Zeit nur wenige Schafe besass, mit denen diese wohl ohne die Schwester hätten leicht fertig werden können? diese Frage lässt nur eine Antwort zu, und die ist: Rachel erscheint am Brunnen mit den Schafen, damit Jacob galant den schweren Stein, der den Brunnen verschliesst, für sie wegwälzen kann. Doch ist diese Galanterie Jacobs in der Erzählung nicht Selbstzweck, sondern dient, wie gleich erhellen wird, dem Zwecke der literarischen Kunst. Dass nicht Lea, die ältere Tochter, die Herde weidet, ist ganz in der Ordnung, denn auch von Söhnen hütete der jüngste die Schafe; vgl. 1 Sam. 16, 11.

10. ויגל hat man neuerdings als Kal von גלל fassen wollen. Ich ziehe jedoch vor, וִיגַּל zu sprechen. Was die Sache anbelangt, so hatte Jacob nach V. 2 drei Schafherden am Brunnen lagernd vorgefunden. Es waren also mindestens drei, und wenn man, wie man wohl darf, für jeden Hirten einen Gehilfen voraussetzt, sechs Männer daselbst versammelt, und diese mussten die Ankunft aller andern Hirten abwarten, um gemeinsam den Stein zu entfernen; so schwer war dieser. Jacob aber wälzt ganz allein den Stein weg. Aber kein Erzähler schreibt der physischen Kraft einer einzigen Person etwas zu, wofür sonst die vereinten Kräfte so vieler Menschen erforderlich sind, es sei denn dass die Darstellung eine solche Uebertreibung unbedingt nötig macht. Folglich muss das Vorhandensein des so schweren Steines über dem Brunnenloch, wie auch Jacobs Fähigkeit, diesen Stein ohne jegliche Hilfe zu entfernen, mit dem Verlauf der folgenden Begebenheiten in dieser

Erzählung zusammenhängen. Der Zusammenhang aber lässt sich nur erklären wie folgt.

Nach der Geburt Josephs schliesst Jacob mit Laban einen Kontrakt ab, laut dessen alle nicht weissen Lämmer der jungen Brut ihm als Lohn für seine Dienste gehören sollen; vgl. 30, 32—34. Jacob überlässt jedoch die Sache nicht dem Zufall, sondern vermehrt seine Chancen durch einen Kniff, der, weil er illegitim, d. i. kontraktwidrig, ist, dem Laban verheimlicht bleiben muss. Dieser Kniff aber war nach 30, 37—39 derart, dass er nur beim Tränken der Schafe ausgeführt werden konnte. Zu diesem Zwecke versieht die Darstellungskunst des Verfassers den Brunnen mit einem ungeheuer schweren Stein als Verschluss und den Jacob mit einer nicht minder ungeheuern Körperkraft. Die vereinten Kräfte sämtlicher Schäfer der Umgegend sind dazu nötig, den Verschluss des Brunnens zu entfernen. Unter diesen Umständen muss eine bestimmte Stunde festgesetzt werden, wann die Hirten an der Tränke sich versammeln. Zu jeder andern Tageszeit ist niemand am Brunnen anzutreffen, und Jacob, der stark genug ist, ohne Hilfe den Stein zu entfernen, kann sich dann einstellen, wann es ihm passt, und seine schlaue Sache abmachen, ohne Endeckung zu befürchten. Die Abwesenheit Jacobs am Brunnen zur Zeit des allgemeinen Tränkens kann nicht auffallen, nachdem er beim ersten Zusammentreffen mit den Hirten gezeigt, dass er ganz allein ohne Hilfe den schweren Stein zu bewältigen vermag.

13. Der Vers teilt sich hier am natürlichsten bei אחתו ab und endet mit ביתו. Was darauf folgt, sollte den Anfang von V. 14 bilden. In וינשק drückt Piel zum Unterschied von Kal eine Handlung aus, die wiederholt an demselben Objekt vollzogen wird; sieh zu 31, 28. Unter הדברים האלה kann nicht der Vorgang am Brunnen verstanden sein wollen, denn diesen hat ja nach V. 12 schon Rachel selber berichtet. Noch weniger kann der Ausdruck Bezeichnung dessen sein, was zwischen Jacob und Esau vorgefallen war; denn Jacob ist zu schlau, um seinem Oheim etwas mitzuteilen, was ihn bei ihm nicht empfehlen würde. Ich vermute daher, dass hier weiter zurückgegriffen wird und הדברים האלה auf die Art und Weise hinweist, wie um Rebeka gefreit worden war. Jacob zeigt dem Laban gegenüber Kenntnis von jenen Vorgängen, um sich dadurch als Sohn Rebekas auszuweisen. אלה weist danach hier, wie öfter זה, etwas weiter zurück, weil das, worauf dieses Pronomen hinweist

dem Leser lebhafter vorgeführt werden soll, als es durch das gewöhnlichere קָנָה geschehen würde.

14. אַךְ leitet an dieser Stelle ein erzwungenes Zugeständnis ein, das nicht ganz ohne Zweifel gemacht wird. Laban ist misstrauisch und gibt trotz der Beweise Jacobs die Verwandtschaft nur gezwungen zu, oder er stellt sich bloss so an, um sich durch die generöse Ueberwindung seiner Zweifel den Jacob verbindlich zu machen. Ueber diesen Gebrauch von אך vgl. zu Jes. 63, 8. Auch hier zieht man den zweiten Halbvers besser zum folgenden. Was dann übrig bleibt, teilt sich bei לבן ab.

15. Ueber הכי sieh zu 20, 4 und 27, 36. Hier ist die Frage „du denkst wohl, weil du mein Verwandter bist, mir für nichts zu dienen?" ironisch an Jacob gestellt, der den ganzen Monat von Lohn nicht gesprochen hatte, was Laban irgendwie dessen Schlauheit zuschreibt. משכרת kommt im ganzen A. T. nur dreimal vor, שכר dagegen an dreissigmal. Dieser Umstand allein beweist, dass die beiden Nomina sich der Bedeutung nach unterscheiden, da sonst ihr Gebrauch gleichmässiger verteilt wäre. Tatsächlich haben Synonyme nur selten ganz dieselbe Bedeutung, und das nur in einer reichen Sprache. Die hebräische Sprache aber ist, nach dem Charakter dessen zu urteilen, was sich von ihr erhalten hat, sehr arm, und die Armut kann sich den Luxus der Abwechslung nicht gönnen. משכרת scheint nicht den Lohn selbst, sondern teils das, worin er besteht, teils den Umfang des Lohnes zu bezeichnen. Erstere Bedeutung hat das Wort in dieser Erzählung, letztere Ruth 2,12.

17. Was רכות in diesem Zusammenhang eigentlich heisst, ist nicht klar. Jedenfalls aber bezeichnet der Ausdruck eine nicht beneidenswerte Eigenschaft der Augen. Wegen dieser Eigenschaft ihrer Augen allein hatte Lea keine Aussicht auf Jacobs Liebe. Denn das altjüdische Urteil über weibliche Schönheit lautet: Wenn die Augen der Braut schön sind, dann forsche nicht weiter; sind die Augen es nicht, so beschaue dir die Braut genau. Vgl. Taanith 24a.

18. Dass sieben hier nicht runde Zahl ist, liegt auf der Hand, vgl. 31, 41. Diese Zahl wurde vom Verfasser gewählt zum Unterschied von der üblichen Dienstzeit des Knechtes bei seinem eigenen Volke. Unter den Hebräern diente der Knecht nach Ex. 21, 2 sechs Jahre. Darum muss Jacob bei einem Nichthebräer sieben dienen. An sich hätte die Fünfzahl hier denselben Dienst getan; allein dann würden Nichthebräer humaner erscheinen als Hebräer, und das darf nicht geschehen.

20. Manche der jüdischen Kommentatoren finden hier eine Schwierigkeit in der Angabe im zweiten Halbvers, indem sie meinen, dass es logisch vielmehr umgekehrt gewesen und dem Jacob die Zeit, die ihn von dem Gegenstand seiner Liebe trennte, länger vorgekommen sein müsste, als sie in Wirklichkeit war. Allein hier kommt die Dienstzeit nur als Preis in Betracht, und darum ist es ganz logisch, dass im Vergleich zu dem Gegenstand der Preis, den Jacob für ihn zahlte, ihm gering vorkam.

21. הבה hat hier, wo es als Imperativ des Verbums in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht ist, den Accent auf der letzten Silbe. In allen andern Fällen solcher Art verliert dieser Imperativ wegen des folgenden Wortes seinen Accent, mit Ausnahme von 1 Sam. 14, 41, wo die Massora aber den Ausdruck sonderbarer Weise als Interjektion fasst. Denn als Interjektion accentuiert הבה, wohl bloss zum Unterschied von seinem eigentlichen Gebrauch, immer die Endsilbe. — Ueber ואבואה אליה sieh zu 6, 4.

22. ויאסף, nicht ויקהל. Letzteres Verbum bezeichnet nur das Versammeln von mehreren Individuen zu dem Zwecke, dass sie gemeinsam handeln oder einer Handlung beiwohnen, worauf es aber hier nicht ankam. Denn in diesem Falle war es dem Laban nur darum zu tun, dass jeder der Stadtbewohner am Hochzeitsmahl Teil nahm. Das muss Sitte gewesen sein, sonst würde es Laban, der, wie jeder Habsüchtige, wohl auch geizig war, nicht getan haben.

23. Diesen Betrug übt Laban, nicht um bei dieser Gelegenheit die hässliche Lea an den Mann zu bringen (gegen Gunkel). Der Zweck ist ein ganz anderer. Laban weiss, dass Jacob ihn nicht verlassen wird, bevor er sich die heissgeliebte Rachel erworben hat. Darum greift der alte Fuchs zu diesem Kniff, den Jacob um die Geliebte diesmal zu betrügen und sich somit seine fernern Dienste zu sichern.

27. שבע זאת ist = die Hochzeitswoche der einen. Ein einen Zeitpunkt oder Zeitabschnitt ausdrückendes Nomen im st. constr. bezeichnet denselben bisweilen als im Leben dessen, den das Nomen rectum ausdrückt, epochemachend, meistens sensu malo, wie 1 Sam. 26, 10. Jes. 9, 3. 13, 22. Obad. 12. Ps. 137, 7. Hi. 18, 20, aber auch in gutem Sinne, wie hier; vgl. zu Ri. 15, 21. — ונתנה ist falsch, wie man die Konstruktion auch fassen mag. Denn wenn זאת Subjekt dazu ist, kann dieses nicht את vor sich haben, und ist es Objekt und Subjekt die Handlung selbst, so müsste das Verbum

nach dem zu 4, 18 erörterten Sprachgesetz וְנִתֵּן statt ונתנה heissen. Ebensowenig kann נתנה hier als Voluntativ der ersten Person Pl. von Kal gefasst werden, da nur der Vater allein die Braut weggibt. Es ist daher nach LXX וְאֶתְּנָה zu lesen. — Die Hochzeitswoche über sollte Jacob warten, weil es unbarmherzig wäre, der Lea noch vor Ablauf dieser Frist eine Rivalin zu geben. Wahrscheinlich kam es in der polygamen Ehe auch sonst der Braut zu, während der Hochzeitswoche zum Ausschluss der Nebenfrauen im alleinigen Besitz des Gatten zu bleiben.

30. Das erste גם fügt ויבא אל רחל zu ויבא אליה in V. 23, und das zweite fügt ויאהב zum letzteren ויבא hinzu. Ueber die beidemalige Stellung der Partikel nach dem Imperf. consec. sieh zu 3, 6.

31. שנואה heisst hier nicht „gehasst", sondern bloss „nicht geliebt", „gleichgiltig". Diese Bedeutung hat das Verbum öfter, wenn es אהב gegenübergestellt ist; vgl. Deut. 21, 15. Ez 16, 37 und Mal. 1, 2. 3. Ueber die Entstehung dieser Bedeutung sieh zu 38, 23. — JHVH gibt in seiner Gerechtigkeit der ihrem Manne gleichgiltigen Lea sofort Kinder und der von ihm geliebten Rachel keine, damit nicht die eine alles und die andere nichts hätte. Eine Parallele zu diesem Verfahren JHVHs bietet der Fall von Hanna und Peninna 1 Sam. 1, 2. 5.

32. Die in diesem Buche gegebenen etymologischen Erklärungen sind zwar alle so ziemlich stümperhaft, doch ist es keine so arg wie die hier, wo בעניי an בן anspielen soll. Ich vermute aber, dass unmittelbar nach בעניי der Satz ויתן לי בן ausgefallen ist. Diesem Satze würde auch ויתן לי גם את זה im folg. Verse trefflich entsprechen.

34. In der nur hier vorkommenden Verbindung עתה הפעם ist mir eines der Wörter, besonders das letztere, als Variante zum andern verdächtig. ילוה drückt nicht Anhänglichkeit oder Neigung der Liebe aus. לוה heisst ursprünglich und eigentlich winden. Daher bedeutet Niph. sich um eine Person oder Sache winden, entweder um sie zu stärken, oder, wie eine Schlingpflanze, die sich um etwas Festeres und Stärkeres windet, zur eigenen Stütze. In ersterem Falle wird das Verbum wie Ps. 83, 9 mit עִם, in letzterem mit עַל, Num. 18, 2. 4. Jes. 14, 1, oder auch mit אל konstruiert, wie Jes. 56, 3. Jer. 50, 5. Sach. 2, 15 und hier. Danach spricht Lea hier die Hoffnung aus, dass ihr Gatte, nun sie ihm drei Söhne geboren, eine Stütze suchend, sich ihr zuneigen und an sie anschmiegen wird. Denn wenn man älter geworden und die Kinder

herangewachsen sind, hat man an ihnen eine Stütze und im hohen Alter ist man ganz auf sie angewiesen.

35. Wie הלך, adverbialisch mit einem andern Verbum gebraucht, die Fortsetzung der Handlung bezeichnet, so drückt das ihm entgegengesetzte עמד, ebenso gebraucht, das Aufhören mit derselben aus. Die Konstruktion ist jedoch bei letzterem, seinem Begriffe gemäss, etwas anders.

XXX.

1. Der einzige Verbalbegriff, der durch אין negiert werden kann, ist der Begriff des Seins. Aus diesem Grunde muss אין, wo ואם אין, elliptisch gebraucht, wie hier, etwas Vorhergehendes negiert, worin das Verbum nicht ein Verbum des Seins ist, nicht das Verbum allein, sondern den ganzen Satzbegriff verneinen, sodass ואם אין so viel ist wie: wenn dem aber nicht so ist oder sein sollte; vgl. Ex. 32, 32. Ri. 9, 15. 20 K. 2, 10 2 Sam. 17, 6.

2. Die Redensart חרה אף פ׳ pflegt man vom Entbrennen des Zorns zu verstehen, indem man חרה mit חרר kombiniert. Aber dass der Zorn Jacobs gegen die heissgeliebte Rachel entbrannte, nachdem sie nichts Schlimmeres getan hatte, als dass sie durchaus Kinder haben wollte, daran ist nicht zu denken. Auch lautet Jacobs Antwort hier nicht wie die Rede eines Menschen, dessen Zorn entbrannt ist. Tatsächlich heisst חרר selbst, durch den Vergleich mit dem man für חרה die angebliche Bedeutung zu gewinnen glaubt, nicht entbrennen. Das zeigt Ez. 15, 4 der Kontrast von תוכו נחר mit שתי קצותיו אכלה אש aufs deutlichste. Ferner findet sich die Redensart חרה אף פ׳ über hundertmal, und der „entbrannte Zorn" ist entschieden ein zu starkes Bild, um in einem Buche von dem Umfang des A. T. so oft und dazu noch meistens in der gemeinen Prosa vorzukommen. Findet sich doch בער, das wirklich brennen und entbrennen bedeutet, in Verbindung mit אף und חמה nur sechsmal. Endlich bleibt es bei der angenommenen Bedeutung von חרה unerklärlich, warum sich der Gebrauch dieses Verbums auf den Zorn beschränkt, während בער, das ihm sinnverwandt wäre, tropisch auch von anderen Leidenschaften, wie der רשעה Jes. 9, 17 und der קנאה Ps. 79, 5, vorkommt.

Alles dies beweist, dass die angenommene Etymologie von חרה und die Bedeutung, die man auf Grund dieser Etymologie ihm beilegt, falsch sind. חרה entspricht etymologisch dem arab. حرى und heisst, wie dieses, abnehmen, zusammenschrumpfen; vgl. zu

Jes. 24, 6. Und dieser Begriff des Verbums liegt ihm auch in der fraglichen Redensart zu Grunde. Das wird ausser Zweifel gestellt durch die häufigen Ausdrücke קצר אפים und ארך אפים, noch mehr durch die Redensart האריך פ׳ אפו. Denn hieraus sieht man klar, dass אף ursprünglich und eigentlich vox media ist und ungefähr dieselbe Bedeutung hat wie das englische „temper". Jemandes אף kann lang oder kurz sein oder es werden, und sein אף wird kurz oder schrumpft zusammen, wenn ihm die Geduld ausgeht oder, wie man englisch sagt, „he looses his temper." Allerdings kann sich der so bezeichnete Aerger bis zum Zorn steigern, aber keineswegs bis zum entbrannten Zorn.

Was den Satz התחת אלהים אני betrifft, so bezeichnet darin תחת das folg. Nomen als Prädikat, ungefähr wie Jes. 32, 14 בעד. Vergleichen liessen sich auch deutsch „was für ein Mann?" und englisch „something for a present". Der Hebräer scheint jedoch diese Ausdrucksweise nur dann gewählt zu haben, wenn der Abstand zwischen Subjekt und Prädikat in ihrer Beschaffenheit, wie in der angeführten Jesaiastelle zwischen Wartturm und Höhle, und wie hier zwischen Mensch und Gott, ungeheuer ist, sodass bei der Prädizierung jenes nur die Stelle dieses einnehmend, aber nicht mit ihm identisch gedacht werden kann.

3. In ותלד אל ברכי heisst die Präposition nicht „auf", sondern „für". „Für den Schoss einer Person Kinder gebären" ist so viel wie: Kinder gebären, die sie auf den Schoss nehmen und sich mit ihnen freuen kann, wie dies kinderlose Frauen und alte Leute gern tun; vgl. zu 50, 23 und sieh Ruth 4, 16 und 17. גם אנכי ist mit Bezug auf Lea, nicht mit Bezug auf Bilha zu verstehen.

6. דנני ist = er hat mich gestraft. Dies sagt Rachel mit Bezug auf ihre eigene Unfruchtbarkeit. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. 15, 14. Demgemäss ist גם adversativ und = aber doch; sieh die Schlussbemerkung zu V. 8.

8. נפתולי אלהים versteht der fromme christliche Glaube von Gebetskämpfen, allein dies ist ein Begriff, welcher der Antike völlig fremd ist. Die rationellere Exegese versteht unter diesem Ausdruck „Kämpfe um göttlichen Segen" oder um „göttliche Gnade", was im Grunde dasselbe ist, nur unter anderem Namen. Aber נפתל heisst niemals „ringen" oder „kämpfen", und von Segen oder Gnade ist im hebr. Ausdruck keine Spur. Ausserdem kann von Frauen kaum gesagt werden, dass sie mit einander ringen. Ein solches Bild wäre entschieden unästhetisch. Tatsächlich dient אלהים

hier, wie öfter, nur dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern. נפתולים aber heisst nicht Kampf, sondern schlauer Kniff und ist Acc. cogn., abhängend vom folg. Niph., welches bedeutet „zu einem schlauen Kniff greifen." Ueber diese Bedeutung, wie auch über die Konstr. des Verbums mit עם der Person, vgl. Ps. 18, 27. Danach ist der Sinn des Ganzen der: zu gar schlauem Kniffe habe ich gegen meine Schwester gegriffen und bin ihr auch beigekommen. Dass der Name des Kindes nicht vom Siege, sondern von den Anstrengungen hergenommen ist, die dieser gekostet, ist ungefähr wie V. 6 bei Dan.

11. Für das widersinnige בא גד des Keri ist nach dem Kethib zu lesen בְּגָד = mit Glück; vgl. LXX und die folg. Bemerkung.

13. Um hier באשרי zu erklären, hat man ein Substantiv אֹשֶׁר erfunden. Aber ein solches Subst. gibt es ebenso wenig wie eines, das אֶשֶׁר lautete. Letzteres wird angenommen als st. absol. Sing. zu אַשְׁרָיו, אַשְׁרֶיךָ u. s. w. Allein von אֶשֶׁר könnte der Plural mit Suff. nur אֲשָׁרָיו, אֲשָׁרֶיךָ u. s. w. lauten. Lies hier בְּאָשְׁרַי und fasse die letzte Silbe nicht als Suff., sondern als alte Femeninendung; vgl. zu V. 11 und sieh zu 36, 28. Auch im Arab. und Syr. gibt es Substantiva fem. mit der Endung ai. Bei hinzutretenden Suffixen ist das Nomen nur scheinbar ein Plural. Am deutlichsten spricht für den Sing. אַשְׁרֵיךְ, Eccl. 10, 17, für אַשְׁרַיִךְ. Die Suff. יו und הם sind bei diesem Nomen, wie beim Sing. von אב, אח und פה nur durch das auslautende Jod bedingt. Der st. constr. von אשרי kann hebr. nur אַשְׁרֵי lauten. Dasselbe gilt von אַחֲרֵי, בִּלְעֲדֵי, עֲדֵי, עֲלֵי, אֱלֵי und תחתיו; sie sind alle Singulare. — Für אשרוני ist יְאַשְּׁרוּנִי zu lesen. Jod ist durch Haplographie ausgefallen.

15. Die Worte קחתך את אישי erklären sich dadurch, dass Jacob der, wie jeder polygamische Ehemann, seine Frauen der Reihe nach besuchte, vgl. zu Ex. 21, 10, ursprünglich die folg. Nacht mit Rachel, an der die Reihe war, zubringen sollte.

16. אלי תבוא spricht nur scheinbar gegen unsere Bemerkung zu 6, 4. Denn der Ausdruck bezeichnet hier nicht den Beischlaf, sondern ist nur so viel wie: bei mir musst du einkehren, d. i., in mein Zelt kommen; vgl. den zweiten Halbvers, wo der Beischlaf durch שכב, nicht durch בוא ausgedrückt ist.

19. Ueber die Schwierigkeit, dass die hier gegebene Deutung von יששכר zu dem Vorherg. nicht passt, sucht man sich hinwegzuhelfen, indem man in V. 17 das Einsetzen einer neuen Quelle annimmt, die sich bis hierher incl., aber nicht weiter erstreckt.

Mir aber fällt es schwer, zu glauben, dass sich das Ganze aus solchen kleinen Fetzen zusammensetzt. Ausserdem setze ich bei den Redaktoren mehr Takt und literarische Geschicklichkeit voraus, als ein derartiges Zusammenflicken von Stücken aus verschiedenen Quellen ohne Beseitigung frappanter Widersprüche verraten würde. Ich vermute daher, dass der Text hier nicht in Ordnung ist. Zu dieser Vermutung finde ich mich veranlasst nicht nur durch die oben erwähnte Inkongruenz, sondern auch durch die Erwägung, dass, wenn eine Frau dem Gatten ihre Sklavin als Beischläferin zuführt, dies schon an sich nichts Lobenswertes ist und im Falle Rachels geradezu zur eigennützigen Tat wird. Eine solche Tat aber kann bei keinem Gotte, viel weniger bei dem Gotte des A. T. hoch angeschrieben sein. Höchst wahrscheinlich ist לַאֲחֹתִי für לשפחתי zu lesen. ל in diesem Worte, wie in לאישי, gehört zur Konstr. des Verbums. In letzterem bezeichnet die Präpos. die Person, für welche das Gegebene bestimmt ist; vgl. 29, 28 und 29. Danach wäre der Relativsatz = für das, was ich meiner Schwester für meinen Gatten gegeben. Unter dem Gegebenen sind die Liebesäpfel gemeint. Diese, von denen man glaubte, dass sie den Geschlechtstrieb wecken und stärken, hatte Lea ihrer kinderlosen Rivalin für ihren Mann gegeben. Am Tage ihrer עֹנָה (sieh zu Ex. 21, 10) sollte Rachel dem Gatten das Kraut zubereiten, dass er es einnimmt. Von diesem Mittel versprach sich die arme Rachel viel. Denn ein Mann, der zwei Frauen und eben so viele Beischläferinnen hat, wird gar leicht erschöpft; andererseits aber mehren sich die Chancen der Empfängnis bei kräftiger wiederholter Umarmung. So gefasst, ist die Tat, von der Lea hier spricht, eine Tat der Selbstverleugnung, die Gottes Lohn wohl verdient.

21. Für das nach dem Objektsuff. am Verbum ungrammatische אתי lies מֵאִתּוֹ. Die Korruption entstand, nachdem Mem wegen des vorherg. irrtümlich weggefallen. מאתו ist = von selbst, d. i., aus freien Stücken; vgl. in der Sprache der Mischna מֵאֵלָיו und sieh zu Lev. 1, 2. Dieser Sohn ist der Lea von Gott *aus freien Stücken* gegeben, zum Unterschied von seinem fünften Bruder, der ihr *gebührender Lohn* war.

22. Man beachte, dass von allen Kindern Jacobs nur Dinas Namen allein vom Verfasser keiner Erklärung gewürdigt ist. Dina wird überhaupt nur wegen ihres Abenteuers zu Sichem besonders erwähnt und mit Namen genannt; sonst würde sie bei der geringen

Stellung, die das Weib im A. T. einnimmt, wie die übrigen Töchter Jacobs für uns namenlos geblieben sein; sieh 46, 7.

24. Auch hier wird wegen der zum vorherg. nicht stimmenden Deutung des Namens יוסף von den Quellenkritikern für den zweiten Halbvers eine andere Quelle angenommen. Wahrscheinlicher jedoch ist diese letztere Deutung von יוסף oder יסף späterer Zusatz, von jemandem herrührend, der nicht daran dachte, dass dieser Name auch von אסף kommen kann; vgl. 1 Sam. 15, 6. Micha 4, 6 und Ps. 104, 29. Der fragliche Satz gibt sich schon durch לאמר, womit sonst keine der vielen Namensdeutungen in diesem Stücke eingeleitet ist, als Interpolation zu erkennen.

26. In dieser ganzen Erzählung zeigt sich nirgends die Schlauheit Jacobs und Labans so sehr wie in dem hier beginnenden Dialog zwischen den beiden. Dieser Dialog ist aber so subtil gehalten, dass man zwischen den Zeilen lesen muss, um ihn richtig zu verstehen. Jacob fängt an mit der Forderung seiner Entlassung und führt schlauer Weise als Grund dafür an, dass Laban den Wert seiner Dienste kennt, wohl berechnend, dass dieser Umstand vielmehr geeignet ist, Laban zum Gegenteil zu bewegen.

27. Die höfliche Formel אם נא מצאתי חן בעיניך dient überall dazu, eine dreiste oder zudringliche Bitte zu entschuldigen. Hier ist die Bitte selbst weggelassen, und die sie einleitende Formel allein besagt so viel wie im Deutschen „ich bitte um Verzeihung“ als Einleitung eines Widerspruchs. Der Widerspruch, für den Laban um Verzeihung bittet, liegt hauptsächlich in בגללך, das hier so viel heisst wie: wegen deiner Behandlung. Von wem Jacob die Behandlung wurde, versteht sich im Zusammenhang von selbst; vgl. 12, 17 על דבר שרי = wegen der Behandlung, die Saraj erfahren hatte. Laban schreibt also den Umstand, dass ihn JHVH während der Dienstzeit Jacobs gesegnet, nicht der Treue und dem Diensteifer des letztern zu, sondern der guten Behandlung, die er ihm hatte werden lassen.

30. Hier liegt der Schwerpunkt der Rede in לרגלי statt בגללי, denn לרגלי kann nur heissen in meinem Gefolge, d. i., in Folge meiner Dienste. Nachdem Jacob im vorherg. noch einmal auf den Wert seiner Dienste hingewiesen, gibt er fromm zu, dass JHVHs Segen bei der Mehrung des Viehstands im Spiele war, besteht jedoch darauf, dass dieser göttliche Segen seinem treuen Dienste zuzuschreiben ist — denn JHVH lohnt jedes redliche Mühen mit

Erfolg — und nicht als Lohn für die Behandlung, die ihm von Laban wurde, angesehen werden muss.

31. Hier nehmen manche Erklärer an לא תתן לי מאומה Anstoss, und zwar weil Jacob im Folgenden doch von Laban etwas verlangt. Allein der Ausdruck kann nicht auffallen, wenn man erwägt, dass Laban laut des hier vorgeschlagenen Kontrakts seinem Neffen wirklich nichts Positives gibt. Er gibt ihm bloss Chancen, die nur Jacob in seiner Schlauheit auszubeuten versteht, die aber für jeden anderen, weil die Schafe im Orient fast nie anders sind, als weiss, so gut wie nichts wert wären. Uebrigens kann der fragliche Satz auch so gefasst werden, dass darin lediglich das Geben von etwas verneint wird, das dem Geber grosse Opfer kosten würde; vgl. 22, 12, wo in ähnlicher Weise durch אל תעש לו מאומה nicht jede, sondern nur eine solche Tat verboten wird, die für Isaac verderblich oder schädlich wäre. Aehnlich ist auch die Ausdrucksweise 31, 24 und 28.

32. Für אעבר ist entschieden עֲבֹר als Imperativ zu lesen, während הסר besser als Inf. gefasst wird, weil es sonst wohl הסר heissen würde. הסר משם וגו׳ bildet dann einen Umstandssatz. Die erste Person ist bei ersterem Verbum völlig ausgeschlossen, weil Jacob und Laban einander zu gut kennen, als dass jener voraussetzen dürfte, dieser würde ihm mit Bezug auf diese wichtige Handlung Glauben schenken; vgl. zu V. 35. Denn עבר drückt hier nicht eine rein räumliche Bewegung aus, sondern heisst „durchgehen“ wie dies im Deutschen im Sinne von „dem ganzen Umfang nach prüfen“ gebraucht wird; vgl. zu 23, 16. Am Schlusse lässt sich mit והיה nichts anfangen. Man muss dafür וְהֵנָּה lesen und dieses Pron. im Sinne von „dergleichen“ fassen, in welchem Sinne es gut hebräisch ist; vgl. zu 2 Sam. 2, 6. In Zukunft sollten Schafe von der Art wie die jetzt aus den Herden entfernten Jacobs Lohn sein. Das Pron. ist fem., weil כל שה, namentlich in seiner Wiederholung, dem Ausdruck צאן gleichkommt. הנה kann hier um so eher gebraucht werden, als es im Zusammenhang kaum zu missverstehen ist. Denn der Lohn soll ja für die künftigen Dienste sein, für die aber keine Dauer festgesetzt ist. Darum kann die Sache nicht so verstanden werden, als wollte Jacob für die jetzt aus den Herden entfernten Schafe von nun an für immer dienen, was zu absurd wäre. Ausserdem wollte ja Jacob, wie bereits bemerkt, nichts Positives haben. Es kann nur gemeint sein, dass Jacob für ähnliche Lämmer wie die jetzt entfernten, die ihm von jeder

jungen Brut gegeben werden sollen, so lange dienen will, als ihm passen wird.

Bei diesem Vorschlag hat Jacob an die spätere Ausbeute der Chancen, die ihm der Handel bot, noch nicht gedacht. Denn den Plan des künftigen Manoevers mit den abgeschälten Stäben auszudenken, würde mehr Zeit erfordert haben als Jacob während dieser Unterhandlung seinen Gedanken geben konnte, ohne zu verraten, dass er auf Betrug sann. Jacob ist der Odysseus der Genesis. Wie dieser, handelt Jacob instinktiv so, dass seine Handlungen ihm bei künftiger Gelegenheit, von der er augenblicklich keine Ahnung haben kann, Nutzen bringen. Beim Polyphem z. B. nennt sich Odysseus Utis, und dieser Name rettet ihm später das Leben. In dem Augenblick aber, wo er diesen Namen angibt, hat er damit keine bestimmte Absicht. Von seiner allgemeinen Schlauheit geleitet, spricht er den Namen unbewusst aus und trifft damit das Richtige. In gleicher Weise kommt es Jacob bei diesem Vorschlage von ungefähr in den Sinn, dass er aus einem solchen Handel Kapital schlagen könnte. Im Klaren ist er sich augenblicklich über die Art und Weise nicht. Der Vergleich Jacobs mit Odysseus trifft auch darin zu, dass bei der Zeichnung beider Charaktere das ethische Moment gar nicht in Betracht kommt — ein Umstand den die Exegese nicht ausser Acht lassen darf; vgl. die Schlussbemerkung zu 27, 45.

33. כי תבא על שכרי kann nicht heissen „wenn du kommst, meinen Lohn in Augenschein zu nehmen. Dafür ist der Satz unhebräisch. Ebenso wenig kann לפניך hier blosses Flickwort sein, für das es die Erklärer offenbar ansehen. Das Wort muss etwas zum Sinne des Ganzen beitragen. Der Text aber ist im Ganzen richtig bis auf תבא, wofür nach Sam. יבא zu lesen ist. יום מחר liefert das Subjekt zu diesem Verbum. Für uns freilich ist der Satz כי יבא völlig überflüssig, aber nicht für den Hebräer, denn mutatis mutandis bildet Ps. 90, 4 כי יעבר eine Parallele zu dieser Ausdrucksweise. על שכרי ist Komplement zu וענתה, und לפניך ist dasselbe zu צדקתי. Ueber die Verbindung צדקתי לפניך vgl. Deut. 24, 13 und über die Trennung zwischen לפניך und dem dadurch näher bestimmten Nomen sieh zu Deut. 6, 25, wenn auch צדקה an jenen Stellen in etwas anderem Sinne gebraucht ist. Fasst man alles das zusammen, so ergibt sich der Sinn des Ganzen wie folgt: Und am künftigen Tage, wann immer er kommen mag, soll meine Ehrlichkeit gegen dich hinsichtlich meines Lohnes für mich zeugen. Das hebr. Satz-

gefüge ist danach allerdings sehr kompliziert; doch finden sich im A. T. dergleichen auch sonst.

34. הן ist in seiner gewöhnlichen Bedeutung gegen die Accente zum folg. zu ziehen. „Gut" oder „Jawohl" kann das Wörtchen nicht heissen. Ein bestimmtes Wort für die Bejahung einer Frage hat das Hebräische ebenso wenig wie manche der slavischen Sprachen, z. B. das Polnische. Wie der Hebräer ein solches Jawort je nach dem Zusammenhang umschreibt, sieht man aus 24, 58 und 27, 24. Soll bei nicht vorhergehender Frage das Gegenteil von „nicht" ausgedrückt werden, dann hilft sich das Hebräische mit einer andern Partikel. Darüber sieh zu 2 Sam. 12, 14.

35. Da von den beiden Kontrahenten Laban der letzgenannte ist, vgl. V. 34, so kann sich ויסר nur auf ihn beziehen; wenigstens ist dies die natürlichste Beziehung. Dafür spricht auch im zweiten Halbvers בניו, statt dessen es sonst בני לבן heissen müsste. Vgl. zu V. 32.

37. Hier weicht der Text der LXX mehrfach von dem massoretischen ab, doch lässt er sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Sicher und besonders wichtig ist, dass die alten Dolmetscher ויחשף für das zweifelhafte und grammatisch nicht unterzubringende מחשף lasen.

40. Im zweiten Halbvers machte der Satz ויתן פני הצאן וגו׳ schon den LXX Kopfzerbrechen. Diese halfen sich, indem sie לפני für פני wie auch איל für אל konjizierten und בצאן לבן strichen, was aber offenbar ein willkürliches Verfahren ist. Von den Modernen pflegen diejenigen, die an einer Wiedergabe der Stelle nicht verzweifeln, zu übersetzen „und kehrte die Gesichter der Schafe gegen die gestreiften und schwarzen Stücke unter den Schafen Labans." Diese Uebersetzung ist aber aus vielen Gründen falsch. Denn erstens gab es jetzt unter den Schafen Labans keine gestreiften und schwarzen Stücke. Derartige Stücke waren nach V. 35 alle aus Labans Herden entfernt worden, und alles derartige, das von da an geboren wurde, gehörte nach V. 33. 34 Jacob. Zweitens gebraucht ja Jacob nach V. 41 fortwährend die Stäbe, und wozu sollte ihm das andere Manoever? Drittens ist ein solches Manoever unausführbar. Denn ein anderes ist es, Stäbe an die Tröge zu stecken, wo die trinkdnden Schafe hinsehen müssen, ein anderes aber so viele brünstige und darum unruhige Schafe zu zwingen, dass sie während sie besprungen werden nach gewissen andern Tieren ihre Gesichter kehren. Letzteres Kunststück hätte selbst

Jacob bei all seiner Gewandtheit und Schlauheit nicht fertig bringen können. Endlich hätte das Manoever mit den Gesichtern der Schafe während der Brunstzeit ausgeführt werden müssen, und davon sagt ja unsere Angabe nichts.

Tatsächlich ist פני הצאן = der Ausbund, d. i. die allerbesten, der Schafe. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 47, 2 und zu Pr. 27, 23. Auch in der Sprache der Mischna ist z. B. פני הדור = die hervorragenden Männer des Zeitalters. כל חום ist = ganz schwarz, zum Unterschied von „gestreift". בצאן לבן, obgleich von פני הצאן getrennt, ist dennoch nähere Bestimmung dazu; vgl. 14, 12. נתן heisst hier hinzufügen und ist mit אל konstruiert wie Ps. 69, 28 in derselben Bedeutung mit dem sinnverwandten על. Danach ist der Sinn des Ganzen der: und fügte die besten Schafe in den Herden Labans zu den gestreiften und ganz schwarzen Stücken hinzu, das heisst, er machte, dass die allerbesten Schafe, die, wenn die Sache dem Zufall überlassen worden wäre, weiss geboren sein und somit dem Laben gehört haben würden, als gestreifte oder schwarze Stücke laut des Kontrakts ihm selbst zufielen und so seine eigene Herden vermehrten. Wie Jacob das anstellte, dass nur die besten Schafe gestreift oder ganz schwarz geboren wurden, erklärt der Verfasser V. 41 und 42 ausführlich.

41. כל vor dem Inf., in welcher Stellung das Wort meines Wissens nur noch Deut. 4, 9. 1 K. 8, 52 und an noch einer einzigen Stelle vorkommt, die mir aber augenblicklich nicht einfallen will, ist = arab. كُلَّمَا und heisst, wie dieses, so oft. Dieser Gebrauch von כל gehört der nachexilischen Sprache an. Sieh zu Jes. 19, 17.

43. Hier ist dreierlei auffallend, nämlich der sonst nirgends vorkommende Ausdruck צאן רבות, die Abwesenheit von בקר, trotz 32, 6 und obgleich in dem Geschenke Jacobs an Esau auch das Rind vertreten ist, vgl. 32, 16, und die beispiellose Wortfolge in ושפחות ועבדים. LXX drücken בקר hinter צאן רבות aus und geben auch den Ausdruck am Schlusse in der gewöhnlichen Wortfolge wieder, was wohl Beachtung verdient.

XXXI.

2. Nach dem vorliegenden Texte stimmt dieser Vers zu dem Vorherg. nicht. Es müsste entweder dort die Rede Labans berichtet oder umgekehrt hier über die Gesichter seiner Söhne etwas gesagt sein. Aber im vorherg. Verse weicht der Text keiner der alten

Versionen irgendwie von dem massoretischen ab. Dagegen liest Sam. hier איגם für איננו, was ein Beweis ist, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. An sich macht die Verschiedenheit dieser beiden Lesarten nicht viel aus, aber die ganze Ausdrucksweise ist beispiellos. Denn wohl ist im A. T. vom Ausdruck im Gesichte als Kundgebung der innern Stimmung und der Gefühle im Allgemeinen öfters die Rede, aber nirgends von dem besondern Gesichte, das man einer bestimmten andern Person zeigt. Aus diesen Gründen vermute ich, dass der Text hier ursprünglich בני für פני las. Dann ist selbstverständlich ואיגם des Sam., worin sich das Suff. auf בני bezieht, allein richtig, und die Konstr. ist wie in 1, 4, nur das der Objektsatz, wie öfter bei ראה, mit הנה statt כי eingeleitet ist; vgl. Ex. 32, 9. Labans Söhne, die unter sich ihren Verdacht gegen Jacob aussprachen, wagten es nicht ihn offen des Betruges zu zeihen, benahmen sich jedoch gegen ihn, wenn sie ihn trafen, anders als sonst. Laban selbst hat keine Ahnung vom Betrug, den Jacob gegen ihn übte. Hätte Laban ihn im Verdacht des Betruges, so würde er, als er ihn nachher auf der Flucht überholte, diesen Verdacht gegen ihn ausgesprochen haben statt ihn bloss des verhältnismässig geringfügigen Diebstahls der Teraphim anzuklagen; vgl. V. 30. Der Umstand, dass Laban selbst keinen Verdacht gegen Jacob schöpft, erklärt sich daraus, das er, der, wie wir in einem früheren Abschnitt sahen, die verwaiste Mutter Jacobs weggeben, mithin zu jener Zeit bereits ein Mann war, jetzt, nach achtzig Jahren, die seitdem verflossen sind, über hundert Jahre alt, also schon zu alt ist, um sich überhaupt mit Geschäften noch abzugeben. Der alte Schlaukopf hat auch sein Schäfchen ins Trockene gebracht und braucht sich um nichts mehr zu kümmern. Möglicher Weise haben auch seine geistigen Kräfte bereits derart abgenommen, dass er auf Jacobs listiges Treiben nicht kommen kann. Seine jungen Söhne, die Erben, die beobachten scharf des Vaters und Jacobs Viehstand und ahnen, dass es dabei nicht mit ehrlichen Dingen zugeht.

תמול oder אתמול, was dasselbe ist, heisst nicht gestern, sondern bezeichnet die jüngste Vergangenheit, während שלשום die fernere Vergangenheit ausdrückt. Die beiden ersteren Ausdrücke kommen auch jeder für sich allein, letzterer aber nur in Verbindung oder in Parellele mit einem jener beiden vor. Ueber das scheinbar widersprechende Kethib Pr. 22, 20 sieh dort die Bemerkung zu V. 19. תמול שלשום oder אתמול שלשום ist idiomatischer Ausdruck und heisst ehedem, zuvor und mit מן vor dem ersten Worte von je her.

5. Auch hier ist, wie oben V. 2 בני für פני und אֵינָם für איננו zu lesen. Dass Jacob zu seinen Weibern בני אביכן statt אחיכן sagt, mag sich daraus erklären, dass die betreffenden Söhne Labans nur Halbbrüder Rachels und Leas waren. Dabei mag auch das Verlangen, einen Kontrast zwischen אבי und אביכן zu erzielen, bei der Wahl diese Ausdrucksweise mitgewirkt haben. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, denn der Sinn des Ganzen ist der: euere Brüder sind nicht mehr freundlich gegen mich, weil sie, meinen grossen Wohlstand sehend, Verdacht schöpfen, dass ich irgendwie den Vater beraubt hätte, während ich in Wirklichkeit meinen Reichtum dem Segen Gottes verdanke, der mit mir war; vgl. die Bemerkung zu 26, 28. Ueber אלהי אבי sieh zu 26, 24 und 28, 20.

7. Eür das nur noch V. 41 vorkommende und unerklärliche מנים ist מִינִים oder מִנִּים als Pl. von מין zu lesen. עשרת מנים ist dann = auf zehnerlei Weise. Vergleichen liesse sich dazu der ähnliche Gebrauch des sinnverwandten deutschen „Art.“

9. Für את ist entschieden מֵאֵת zu lesen und V. 16 zu versleichen. Mem ist wegen des vorherg. weggefallen.

10. Für בחלום lies בָּעֹלִים und fasse die Präpos. als abhängend von וארא, das als Verbum der sinnlichen Wahrnehmung mit ב konstruiert werden kann. עלים bezeichnet die bespringenden Tiere; vgl. den zweiten Halbvers und V. 12. Den Engel muss Jacob im Traume schauen, wie er's nach V. 11 auch tat, den Vorgang bei den Schafen aber konnte er mit offenen Augen sehen. Zu בחלום passt auch die vorherg. Zeitangabe nicht. Denn im Traume kann man auch Dinge sehen, die nicht in der Saison sind. Ebenso nimmt sich dann ואשא עיני schlecht aus, da dieser Ausdruck nur auf ein wirkliches Sehen hindeuten kann.

15. ויאכל גם אכול וגו׳ übersetzt man gewöhnlich „und er hat das Geld, das er für uns bekam, längst verzehrt“ — als ob sich die Sache, so weit Jacob und seine Weiber in Betracht kommen, geändert haben würde, wenn Laban das Geld im Geldschrank aufbewahrt oder in die Sparkasse getragen hätte! Nicht doch; in einem Fragesatz — denn formell bilden die Worte einen Fragesatz — braucht ויאכל nicht notwendig eine vergangene Handlung auszudrücken. Der Sinn ist: er hat uns verkauft und soll er nun auch den Erlös von uns selber geniessen? Ueber die Modalität des Imperf. consec. in diesem Fragesatz vgl. 19, 9 und über die Stellung von גם zu 3, 6. Labans Töchter sind nicht minder schlau und unskrupulös als ihr Vater und ihr Gatte. Sie schenken dem Traume, den Jacob

ihnen vorspiegelt, keinen Glauben und wittern, wie ihre Brüder vor ihnen taten, dass es bei der Geburt so vieler gestreifter und ganz schwarzer Lämmer in den Herden ihres Vaters nicht mit ehrlichen Dingen zugeht, aber sie machen sich kein Gewissen daraus. Ein Vater, meinen sie, der es übers Herz bringen konnte, seine Töchter zu verkaufen, verdient nicht, den schnöden Erlös behalten zu dürfen, und kein Mittel ist zu schlecht, wenn es dazu dient, ihn darum zu bringen. Mit andern Worten, Jacob brauche sich über die Art, wie er zu seinem Wohlstand kam, keine Gedanken zu machen.

19. Mit der Schafschur ist hier, wie im Falle Judas 38, 12 und Nabals 1 Sam. 25, 2 eine Reise verbunden. Denn Schafe werden vor der Schur gewaschen in einem Flusse oder Bache, die aber nicht jeder Ort hat. Haran hatte keinen der beiden, oder es würden die Hirten nicht nötig gehabt haben, an dem Brunnen ihre Herden zu tränken, wie am Eingang unserer Erzählung uns gesagt wurde. Laban war daher mit seinen Herden zum nächsten Flusse oder Bache gegangen und würde, da mit der Schafschur eine Festlichkeit an Ort und Stelle verbunden war, erst nach einigen Tagen zurückkehren. Indessen fand Jacob eine günstige Gelegenheit zur Flucht.

20. על בלי הגיד לו kann in diesem Zusammenhang nur heissen weil er ihn durch nichts hatte ahnen lassen; vgl. zu 27, 42 und 41, 25. Das Partizip ברח hat den Sinn des Futurums.

24. ויבא אלהים wird von einer göttlichen Erscheinung gesagt nur wie hier mit Bezug auf Nichtisraeliten, die an eine solche nicht gewöhnt sind; vgl. 20, 3. Num. 22, 9. 20. 1 Sam. 3, 10 und sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 21. Es ist, wie wenn sich die Erscheinung JHVHs in einem solchen Falle der Fähigkeit dessen, dem sie wird, anpasst und in greiflicher Gestalt geschieht. — Laban wird hier — und nur hier — als Aramäer beschrieben, wegen des aramäischen Namens, den er bei dieser Gelegenheit der Stätte des Bundes zwischen ihm und Jacob gab; vgl. V. 47.

25. וישג ist mir sehr verdächtig, erstens weil vom Einholen bereits oben V. 23 die Rede war, und zweitens weil bei dem offenbaren Kontrast zwischen בהר und בהר הגלעד zwischen beiden Lagern eine ziemliche Entfernung war, weshalb ein Verbum der Bewegung hier nicht entbehrt werden kann. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich ויגש für וישג las. Ueber נגש mit את der Person oder Sache vgl. Num. 4, 19. 1 Sam. 9, 18 und 30, 21. Ich sage mit את, weil ich die Partikel in diesen Fällen als Präposition,

nicht als nota acc. ansehe. Bei dieser Konstruktion scheint das Verbum ein dichtes Herantreten auszudrücken. Dafür spricht besonders die erstgenannte Stelle.

27. ותגנב אתי ist nicht gleichbedeutend mit ותגנב את לבבי in V. 26, sondern heisst „und hast mich bestohlen"; vgl. V. 30 b. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. ירש und besonders נחל, die nicht nur erben, respekt. rauben, sondern auch beerben, respekt. berauben bedeuten; sieh 15, 3. 4. Ps. 35, 10. Pr. 28, 24.

28. נשק heisst nicht nur küssen schlechthin, sondern auch speziell zum Abschied küssen, wie hier, dann überhaupt jemanden verabschieden oder von ihm Abschied nehmen, doch nur mit Bezug auf den innigen Abschied bei Verwandten und intimen Freunden, während der bloss formelle Abschied durch ברך ausgedrückt wird; sieh die Schlussbemerkung zu 28, 1 und vgl. 47, 10 und 1 K. 8, 66 gegen 2 Sam. 14, 33. 19, 40. 1 K. 19, 20. Ruth 1, 9. 14. In unserer Erzählung ist hier wie auch weiter unten 32, 1. Piel gebraucht wegen der vielen Personen, die es zu küssen gab; vgl. Num. 21, 6 und bosonders zu Num. 22, 4. Anders ist der Grund oben 29, 13.

29. Es ist nicht wahr, dass אֵל in der Verbindung יש לאל ידי eine andere als die gewöhnliche Bedeutung „Gott" hat. Die Redensart ist eine der wenigen, die, ohne religiöse Bedeutung zu haben, auf dem Gebiete der Religion entstanden und älter sind als der alttestamentliche Monotheismus. יד aber ist hier eigentümlich gebraucht, doch beschränkt sich dieser Gebrauch nicht auf die in Rede stehende Verbindung. יד im Genetiv bezeichnet die durch das nomen rectum ausgedrückte Person oder Sache als zum Eigentümer der Hand in möglichst direkten und intimen Beziehungen stehend oder als dessen Liebling, respekt. liebste Sache, mit der er sich gern persönlich befasst, oder auch als das beste, was er von der Art hat. So wird z. B. Israel in seinen Beziehungen zu JHVH Ps. 95, 7 צאן ידו genannt, womit gesagt sein will, dass das auserwählte Volk JHVHs Lieblingsherde ist, die er selber weidet und nicht einem Hirten anvertraut. Sieh ferner zu Deut. 12, 6. Jes. 57, 10 und Ez. 27, 21. Danach heisst אל ידי mein Leibgott, mein Lieblingsgott oder der Gott, den ich von all meinen Göttern am meisten verehre. יש ל wiederum drückt den Begriff des Vermögens und Könnens aus; vgl. 2 Chr. 15, 9 und das entgegengesetzte אין ל mit Inf. Demgemäss heisst der Gesamtausdruck ursprünglich „mein Lieblingsgott vermag" und dann schlechtweg „ich

vermag;" denn ein Gott tut alles, was er vermag, für denjenigen seiner Verehrer, der ihn zu seinem Lieblingsgott gemacht hat, sodass der Verehrer alles erreichen kann, was in der Macht seines Lieblingsgottes liegt.

Für עמכם lesen Sam. und LXX עמך und ebenso אביך für אביכם. In beiden Fällen ist ihre Lesung vorzuziehen. Nur muss noch das überschüssige Mem in אביכם zum folg. Worte geschlagen werden. מאמש heisst dann „gestern als die Nacht hereinbrach. So erklärt sich die Korruption in beiden Fällen. Nachdem nämlich zuerst durch falsche Wortabteilung אביכם entstanden, wurde der Konsequenz halber auch עמך in עמכם geändert.

32. עם אשר ist = אשר עמו. Diese Konstr, wobei die Präpos. vor אשר gesetzt wird, während sie eigentlich in den Relativsatz gehört, ist eine Unregelmässigkeit. die wohl selten, aber nicht beispiellos ist. vgl. K. zu Ps. 119, 49. אחינו ist nicht = unsere gemeinsamen Freunde, sondern so viel wie אחי ואחיך in V. 37 und heisst meine und deine Leute. Der Satz הכר לך מה עמדי ist = erkenne irgend etwas als dein bei mir. מה ist also indef., nicht relat. Ueber den prädikativen Gebrauch von ל vgl. zu Sach. 14, 7.

37. Ziehe den Satz כי משׁשת את כל כלי zum vorherg. Der zufällige Anschluss von מה מצאת מכל כלי ביתך ist schuld an der falschen Verbindung. Wenn man die Worte mit dem folg. verbindet, wie die Massora es tut, ist der Gebrauch von כי hier unhebräisch. (Gewöhnlich übersetzt man כי משׁשת וגו׳ „du hast nun durchstöbert etc., hast du irgend etwas gefunden?" Allein das können die Worte nicht bedeuten; dafür müsste es hebräisch heissen הִנֵּה משׁשת וגו׳ ומה מצאת.) Bei der andern Verbindung dagegen hat die fragliche Partikel wie in כי דלקת אחרי die Bedeutung „dass". Jacob ist über die verletzende Durchstöberung seines Hausrats ebenso empört, wie über die Verfolgung. So wohl diese wie jene Handlung wäre nur in dem Falle gerechtfertigt gewesen, wenn er etwas verschuldet hätte. Die asyndetische Anreihung unseres Satzes malt die Entrüstung Jacobs.

39. לא הבאתי אליך ist = ich meldete dir nicht; vgl. zu Lev. 13, 2. Jos. 18, 6 und besonders zu 2 Sam. 14, 10. Jacob hatte dem Laban den genannten Fall nicht zu melden gepflegt, weil er, wie er gleich darauf sagt, für den Verlust aufkam. Ueber אֲחַטֶּנָּה war schon die Massora im Zweifel, sonst würde sie die defektive Schreibart sicherlich mit der Bemerkung חסר א׳ registrieren. Tatsächlich will das Wort אֲחַטֶּנָּה von חמט = خمط gesprochen sein und heisst

ich machte dafür einen Strich, d. i., stellte den Verlust auf meine Rechnung. Dass dieses Verbum im A. T. sonst nicht vorkommt, erklärt sich aus dem seltenen Gebrauch des kommerziellen Ausdrucks. In נְגֻבְתִי ist die Punktation mehr als zweifelhaft, da das überschüssige Jod beim Partizip pass. sonst nicht vorkommt. Ferner entsprechen יום und לילה hier sichtlich denselben Ausdrücken im folg. Verse. Danach sollte man im zweiten Halbvers etwas erwarten, was den Jacob fortwährend beschäftigte und Tag und Nacht im Freien hielt, wo er bei Tage von der Hitze litt und Nachts fror. Onkelos gibt auch גנבתי beidemal durch נִטְרֵת wieder, fasst also das Textwort als erste Pers. Sing. Perf. Kal oder wenigstens einer aktiven Konjugation, aber es ist nicht leicht zu sagen, wie גנב zu der Bedeutung „hüten" kommen kann. Im Arab. heisst جنب unter anderem auch fern sein, in der Fremde weilen. Möglich, dass auch das hebr. Verbum hier intransitiv gebraucht ist und heisst zunächst: von seiner Behausung entfernt sein und dann nicht unter Dach weilen. Das fragliche Wort wäre danach גָּנַבְתִּי zu sprechen und der Ausdruck sehr geschickt gewählt. Denn Laban hat den Jacob des Diebstahls beschuldigt; darauf erwidert nun dieser: Jawohl, ich habe dir etwas getan, das durch גנב bezeichnet wird, aber durch dieses etwas bist du nicht zu Schaden gekommen; im Gegenteil, es hat dir nur Nutzen gebracht.

40. Der Satz ביום אכלני חרב nimmt als Komplement zu הייתי im Satzgefüge die Stellung dessen ein, was die arabischen Grammatiker اسم كان nennen; sieh zu Jes. 47, 1.

41. Man beachte den Ausdruck בשתי בנותיך wofür, da Laban nach 29, 16 nur diese beiden Töchter hatte, bloss בבנותיך vollkommen genügen sollte. Die Hinzufügung des Zahlwortes soll offenbar Laban daran erinnern, dass er dem Redenden eine der beiden Töchter aufgezwungen, sodass dieser gegen seinen Willen für zwei Frauen noch einmal so lange dienen musste, als es in seiner Absicht gelegen hatte; Ueber מנים sieh zn V. 7.

42. ואת יגיע כפי kann nicht heissen „und wie ich mich abgemüht", in welchem Sinn die Worte gewöhnlich verstanden werden. Denn יְגִיעַ, wie das Wort im st. absol. lauten würde, bezeichnet immer nur das durch Mühe Erworbene, nicht die Mühe selbst oder sonst etwas anderes. Der Fall Hi. 3, 17 spricht, wie dort gezeigt werden soll, nur scheinbar dagegen. Mann hat hier den Gebrauch von Waw in ואת nicht richtig gefasst. Dieses Waw ist nämlich nicht kopulativ, sondern ungefähr in dem zu דעת טוב ורע, 2, 9,

erörterten Sinne zu verstehen. Danach will Jacob hier sagen: Gott hat beides, mein Abplagen und das, was ich mir dadurch als Lohn erworben, gesehen, das heisst, er hat beides gegen einander abgewogen und das Verhältnis gerecht gefunden, wie er gestern gezeigt.

43. לאלה pflegt man auf בנתי zu beziehen und היום als bedeutungsloses Flickwort mit אעשה zu verbinden. Allein Laban spricht schon oben V. 28 von seinen Töchtern, ohne mit אלה auf sie hinzuweisen. Wozu sollte auch eine solche Hinweisung, da Laban an Töchtern nur die zwei hat, die jetzt Jacobs Frauen sind? Ferner kann היום schon wegen seiner Stellung nicht Aequivalent des unbetonten deutschen „nun" sein. Ausserdem kann im Hebräischen die Färbung, welche dieses deutsche Flickwort dem Satz gibt, vielleicht durch כַּיּוֹם, aber nie und nimmer durch היום gewonnen werden. Aus diesen und mehreren anderen Gründen, deren Erörterung viel zu weit führen würde, muss vor allem ולבנתי ungeachtet der Accente zum vorherg. gezogen werden. Das Athnach steht jedoch bei הוא am richtigen Platze, die lange Pause bezeichnend während welcher Laban zögert, ehe er, um seine Behauptung zu mildern, ולבנתי hinzufügt. Laban, der nunmehr freundliche Beziehungen zwischen sich und Jacob anbahnen will, kann nicht bis zuletzt dabei beharren, dass sein allein ist alles, was Jacob besitzt. Laban lässt daher gegen Ende der Rede von seiner Behauptung zögernd etwas nach und gibt zu, dass an dem, was er anfangs sein nannte, auch seine Töchter einen Anteil haben. לאלה aber, mit dem Folg. verbunden, ist so viel wie לבניהן אלה. Die Kürze des Ausdrucks erklärt sich daraus, dass der Redende dabei auf die in der Nähe befindlichen Kinder mit einer Gebärde hinweist. Da nun Laban demnach von zweierlei Kindern seiner Töchter spricht, nämlich von בניהן אלה und בניהן, so muss man יֵלֵדוּ = תֵּלַדְנָה für יָלְדוּ lesen. Ueber die Masculinform vgl, 20, 17. מה אעשה וגו׳ bildet dann einen asyndetisch angereihten Satz, worin von zweierlei Kindern der beiden Töchter die Rede ist, von den Kindern nämlich, die sie schon jetzt haben, und von denen, die sie in Zukunft gebären mögen. Beiderlei Kindern erklärt Laban in dieser rhetorischen Frage, die viertuell einer Verneinung gleichkommt, als Grossvater kein Uebel zufügen zu können. Ueber מה vgl. 22, 12 מאומה. In dieser Fassung kommt nicht nur היום zur vollen Geltung, sondern man erhält auch eine Anspielung auf das künftige Verhalten Labans zu der Familie Jacobs. Und eine solche Anspielung muss man hier erwarten, denn diese Unterhandlungen zwischen Laban und Jacob

enden in der Folge nicht mit der blossen Schlichtung ihrer gegenwärtigen Differenzen, sondern auch mit einem Bunde für die Zukunft; vgl. V. 44 und V. 50—54.

44. Unmittelbar vor לעד ist יהוה, das Subjekt des Verbums, wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Worte ausgefallen, vgl. V. 50 und sieh zu 28, 20. Dass es hier יהוה statt אלהים heissen sollte, kann nicht befremden; vgl. V. 3 und 49.

45. יעקב ist mit mehrern anderen wegen יריתי V. 51 zu streichen. Das Wort mag durch Dittographie aus dem vorher. entstanden sein. Aber auch für das durchaus unidiomatische וירימה ist ohne Zweifel וַיְרִמֶהָ von רמה zu lesen und dazu den Gebrauch des sinnverwandten ירה V. 51 und Hi. 38, 6 zu vergleichen.

46. Dieses Essen beschränkt sich auf die beiden Kontrahenten des Bundes, und dafür genügte wohl ein einziger Bissen. Von dem eigentlichen Mahl, das Jacob liefert, und an dem alle Teil nehmen, ist erst V. 54 die Rede, und zwar ausführlicher.

48. Der zweite Halbvers bildet, wenn er überhaupt ursprünglich und nicht vielmehr ein späterer Einsatz ist, der die Deutung des Namens גלעד zum Zwecke hat, eine Parenthese. Die Namenserklärung trifft hier, wie fast überall nicht zu, denn גַּלְעֵד ist noch lange nicht dasselbe wie גִּלְעָד. Solche Namenserklärungen wie die hier wurden aber wahrscheinlich von den gebildeten Lesern nicht ernst genommen. Sie mögen, wie die späteren homiletischen Deutungen durch Aenderung der Aussprache des Textworts (die Formel lautet — אל תקרי — אלא) für blosse Spielereien gehalten worden sein, die der Umstand, dass die Vokale in der Schrift fehlten, sehr begünstige.

49. Hier ist der Text an zwei Stellen verderbt, und er enthält ausserdem einen spätern Einsatz, der nach der Verderbnis kam, um dem entstellten Satz einen halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen. Der Einsatz ist אשר אמר und muss natürlich gestrichen werden. Dann ist nach Sam. וְהַמַּצֵּבָה für das widersinnige והמצפה zu lesen. Aber das allein genügt noch nicht; man muss auch, dem entsprechend, נִצָּב für יצף lesen. מצבה und נצב bilden ein Wortspiel, und der Satz נצב יהוה וגו׳ ist Prädikat zu המצבה. In diesem Prädikatsatz wäre יהוה נצב die gewöhnlichere Wortfolge, doch ist נצב zur Hervorhebung des Wortspiels vorangestellt, damit es unmittelbar nach מצבה zn stehen kommt. Der ganze Vers aber ist Fortsetzung der Rede Labans, die also gar nicht unterbrochen wird. Doch ist der erste Halbvers zum vorherg. und der zweite

als Zeitangabe zum folg. zu ziehen. נצב birgt hier in sich den Nebenbegriff der steifen Haltung, die richterliche Strenge verrät; vgl. Jes. 3, 13 und besonders Ps. 82, 1. Die deutsche Uebersetzung, die wörtlich lauten müsste „der Mahlstein aber — JHVH steht da als strenger Richter zwischen mir und dir" klingt freilich nach nichts; doch verhält sich die Sache ganz anders im hebr. Text, wo נצב und מצבה eines Stammes sind und der Prädikatsatz wegen seines Wortspiels eine Eleganz ist. Hinzugefügt muss noch werden, dass das Hebräische, wie alle andern semitischen Sprachen für „bedeuten" kein Wort hat. Für A heisst oder bedeutet B sagen die Semiten einfach A ist B und drücken nicht einmal das „ist" aus; vgl. für das A. T. Dan. 5, 26—28. Danach heisst der fragliche Satz für uns „der Mahlstein aber bedeutet, dass JHVH u. s. w." — Der Gründe, weshalb der überlieferte Text an dieser Stelle nicht richtig sein kann, sind mehrere. Erstens müsste המצפה danach als zweiter Name von Gilead angesehen werden, welchen Namen letzteres aber nirgends führt. Es gab wohl in Gilead eine Ortschaft Namens המצפה, doch wurde dieser Name zu keiner Zeit auf die ganze Landschaft ausgedehnt. Dann ist יצף יהוה ביני וביניך absolut unhebräisch. Ferner ist אשר אמר hier beispiellos, da es sonst in Verbindung mit solchen Namensdeutungen immer כי אמר, resp. כי אמרה dafür heisst; vgl. 16, 13. 29, 32. Ex. 2, 22. 18, 3. Endlich muss auch von der מצבה für sich, wie V. 48 vom גל, etwas Besonderes und Ausführliches gesagt werden. Das kurze Abtun der erstern zusammen mit dem letztern in V. 52 genügt durchaus nicht.

51. ביני וביניך ist Prädikat zu הגל und המצבה, nicht nähere Bestimmung zum Verbum, und der Sinn des Ganzen der: siehe, dieser Steinhaufe und dieser Mahlstein, den ich errichtete, sie stehen da zwischen mir und dir. An eine Grenze ist hier nicht zu denken, sondern nur an Zeugen des geschlossenen Bundes. Der Zeugen sind zweie, wie sich gebührt.

53. Gewöhnlich wird das zu Bezeugende, mit כי eingeleitet vgl. 1 Sam. 12, 5 und Ruth 4, 9; hier aber ging dies wegen אם nicht an. ואם — אם, jedes mit folgender Negation ist = weder — noch. Bei der Anrufung von Zeugen, die einem Schwur gleichkommt, ist sonst אם לא bejahend, vgl. Jer. 42, 5, aber hier nicht, weil die beiden Partikeln von einander getrennt sind. Um die Trennung stark zu betonen, punktiert die Massora das dazwischentretende Wort אָנִי, wie in der Pause; doch lässt sie im folgenden

Satze dem אתה seine gewöhnliche Aussprache und Betonung, weil sie mit einem Winke genug getan zu haben glaubt.

53. אלהי אביכם gibt hier keinen Sinn. LXX drücken die beiden Worte gar nicht aus, und Sam. hat אברהם für אביהם, was aber offenbar falsch ist. Für אביהם lese man אבתינו und fasse אלהי אבתינו als nachträgliche Apposition zu אלהי אברהם ואלהי נחור; vgl. 14, 12. Was den Ausdruck אביו יצחק betrifft, so kommt sonst in solchen Verbindungen, wenn nicht beide Nomina dieselbe Präposition vor sich haben, wie 32, 7 und 47, 29, oder beide mit demselben, vor jedem wiederholten Substantiv im st. constr. verbunden sind, wie 32, 12, mit nur äusserst seltenen Ausnahmen der Name zuerst und dann die Bezeichnung der Verwandschaft; vgl. die lange Reihe von Beispielen am Anfang der Bemerkungen zu 24, 50. Hier aber steht אביו voran, weil es in diesem Zusammenhang, wo vom väterlichen Gott die Rede ist, die Hauptsache bildet; vgl. 32, 10 und 46, 1. Nur in Reden JHVHs, wie 26, 24 und 28, 13, kommt aus einleuchtendem Grunde auch in solchem Zusammenhang der Name zuerst.

XXXII.

2. Man beachte, dass im zweiten Halbvers die Engel zum Subjekt der Handlung und Jacob zum indirekten Objekt gemacht ist, während das Natürlichere wäre, ויפגע במלאכי אלהים, sodass Jacob, der im vorherg. Satze Subjekt ist, auch hier es bliebe. Wenn man dies in Betracht zieht und dazu noch erwägt, dass פגע mit ב der Person ein feindliches Stossen auf dieselbe bezeichnen kann, so muss man annehmen, dass in dieser Engelschar der Engel sich befand, der gleich darauf mit Jacob rang. Diese Annahme erklärt auch, warum diese Begegnung überhaupt berichtet ist. Die Deutung von מחנים kann dieser Bericht kaum zum alleinigen Zweck haben.

3. Auf den ersten Blick leuchtet freilich nicht ein, wie eine Ortschaft von מחנה אלהים den Namen מחנים erhalten kann. Doch klärt sich die Sache bei einer nähern Betrachtung des Wortlauts im zweiten Helbvers auf. Daselbst heisst es nicht wie gewöhnlich על כן קרא mit unbestimmtem Subjekt, sonst ויקרא, dessen Subjekt dasselbe ist wie im vorherg. Satze. Jacob selbst gibt also dem Orte seinen Namen. Danach ahnt Jacob, dass die Begegnung dieser Engel für ihn einen Kampf bedeutet, und nennt den Ort nach den beiden feindlichen Parteien מחנים; vgl. zu V. 2.

4. Verbinde לאדני לעשו nicht mit תאמרון, sondern mit dem Folg. Die Beziehung von תאמרון ist nicht ausgedrückt. Wem die Botschaft gilt, geht aus ihr selbst hervor; vgl. übrigens 1 Sam. 25, 6. Der Sinn des Ganzen ist, „sprecht in dieser Weise: unserem Herrn, dem Esau, lässt sein (hebr. dein) Sklave Jacob also sagen." Das Suff. in לאדני bezieht sich also, trotz der Singularform, auf die reden sollenden Boten. Dies ist in einer Anrede ganz in der Ordnung; vgl. 44, 22 und sieh zu 23, 6. Die traditionelle Fassung dieser Stelle ist schon deshalb falsch, weil danach die Worte לאדני לעשו keinen Teil der Botschaft bilden, Jacob aber in dem Teil seiner Rede, der nicht Esau zu Ohren kommen sollte, ihn nicht אדני genannt haben würde; vgl. V. 18. Das Suff. in עבדך ist das der zweiten, nicht der dritten Person, weil das formelle אדני als Anrede virtuell so viel ist wie אתה. Mit ואחר עד עתה will Jacob sagen, dass er sich bei Laban absichtlich so lange aufhielt, um viel zu erwerben und durch ein grosses Geschenk Esau für das ihm geschehene Unrecht zu entschädigen.

6. In dem Satze ואשלחה להגיד וגו׳ hat der Voluntativ seinen Zweck. Der Sinn des Satzes ist nämlich: und so habe ich's für meine Pflicht gehalten, meinem Herrn melden zu lassen.

למצא חן בעיניך ist offenbar mit Bezug auf das beabsichtigte Geschenk an Esau gesagt; das sieht man deutlich aus 33, 8, wo derselbe Ausdruck in Verbindung mit diesem Geschenk vorkommt. Zum bessern Verständnis dieser Bezugnahme muss hier noch einmal daran erinnert werden, dass חן niemals Gnade, sondern stets nur gefälliges Wesen heisst. Ferner muss der Leser darauf aufmerksam gemacht werden, dass es bei der Redensart מצא חן בעיני פ׳ wesentlich darauf ankommt, ob das Verbum im Perf. oder im einfachen Imperf. (nicht Imperf. consec.), und ob der Satz abhängig ist oder nicht. אמצא חן בעיניך als unabhängiger Satz drückt nicht eine Bitte oder einen Wunsch aus, sondern die Versicherung, dass der Redende einen ihm gewordenen gütigen Zuspruch oder eine Wohltat, die ihm der Angeredete bereits erwiesen hat, zu würdigen weiss und in der Zukunft sich Mühe geben will, sich dafür dankbar oder, mehr wörtlich, ihm gegenüber ein gefälliges Wesen zu zeigen; vgl. 47, 25. 1 Sam. 1, 18. 2 Sam. 16, 4 und besonders Ruth 2, 13. Letztere Stelle ist von besonderer Beweiskraft, weil dort der Grund der Versicherung ausdrücklich genannt ist. Der Fall weiter unten 34, 11 gehört, wie dort gezeigt werden soll, nicht hierher. Das ist der eigentliche Sinn des fraglichen

Ausdrucks, doch erscheint in sämtlichen oben angeführten Fällen, wie bei allen Höflichkeitsformeln zu geschehen pflegt, der ursprüngliche Begriff abgeschwächt, sodass man damit nur sagen will: ich danke. Was nun speziell den hier vorliegenden Fall betrifft, wo das Verbum im Infinitiv ist, so darf man nicht vergessen, dass im Hebräischen der Inf., der die Basis für die Form des Imperf. ist, auch in der Modalität entschieden mehr zu diesem als zum Perf. hinneigt. Danach ist למצא חן בעינך so viel wie: um mich dir dankbar zu zeigen.

Nur so erklärt sich die vorangehende Aufzählung alles dessen, was Jacob besitzt. Jacob will damit sagen, dass er dem Bruder seine Dankbarkeit durch ein reiches Geschenk zu beweisen wohl imstande ist.

8. והגמלים ohne את, obgleich diese Partikel bei den vorherg. Objekten gebraucht ist, bildet nur scheinbar eine Ausnahme von der zu 15, 19 aufgestellten Regel. Denn das Ganze teilt sich hier in drei Gruppen, Personen, Kleinvieh und grösseres Vieh; vgl. die Gruppierung V. 15 und 16. Sonach verbindet sich גמלים mit בקר gleichsam zu einem Begriff — auch im Arabischen sind بقر und جمل beide Arten von نعم — weshalb die nota Acc. davor nicht wiederholt zu werden braucht, oder, richtiger gesagt, nicht wiederholt werden darf.

9. מחנה ist vorwiegend Masc., doch kommt dieses Nomen 2 K. 7, 7 auch als Femininum vor, wie hier. Aber das auf dieses Nomen bezügliche Suff. masc. am Verbum neben האחת kann nicht befremden. Denn wenn bei einem Nomen die Wahl zwischen beiden Geschlechtern freisteht, liebt es der Hebräer, von dieser Freiheit vollen Gebrauch zu machen, und es gilt ihm sogar als Eleganz, in demselben Satzgefüge, wie hier, dessen Genus abwechseln zu lassen; vgl. Ex. 35. 1 K, 19, 11. Jes. 14, 9. Ez. 2, 9. 13, 14. Pr. 18, 14. Hi. 1, 19 und 2 Chr. 3, 11—13. Doch verstösst die Freiheit in manchen dieser Fällen, wie in dem vierten, fünften und dem letzten der angeführten Beispiele gegen den guten Sprachgebrauch. In solchen zu weit gehenden Fällen liegen, wie es scheint, Versuche vor, die Fesseln des grammatischen Geschlechts ganz abzuschütteln.

11. Stünde חסדים für sich, so wäre daran nichts auszusetzen, da der Pl. von חסד auch sonst, namentlich in der späteren Sprache, nicht selten ist. Aber bei folgendem אמת, neben dem חסד immer im Sing. steht, muss man auch hier חסד für חסדים lesen. Der Pl. ist durch Dittographie aus dem Folg. entstanden. Die stehende

Verbindung ist חסד ואמת, und sie drückt immer nur einen Begriff aus, nämlich: beständige, stets sich gleich bleibende Liebe. In der Poesie kommt es vor, dass sich dieser zusammengesetzte Ausdruck bloss des Rhytmus halber auflöst und auf die beiden Glieder des Parallelismus verteilt; vgl. Ps. 26, 3 und 117, 2. Hier aber geschieht die Teilung, um dem Ganzen mehr Nachdruck zu geben. Ein ähnlicher Fall findet sich in der gemeinen Prosa Jos. 2, 12. Zu merken ist noch, dass selbst bei der Teilung die Wortfolge, dieselbe bleiben muss. Dies ist zwar bei jeder stehenden Redensart im Hebräischen wie in jeder andern Sprache der Fall. Allein' in diesem speziellen Falle wäre אמת vor חסד nicht nur unidiomatisch, wie wenn man etwa im Lat. militum tribunus oder publica res sagen wollte, sondern auch grammatisch falsch. Denn in dieser hebräischen Verbindung hat אמת, die Beschaffenheit von חסד angebend, die Geltung eines attributiven Adjektivs, das seinem Substantiv nicht vorangestellt werden darf. Dasselbe gilt von dem in ähnlicher Weise zusammengesetzten Ausdruck גר ותושב; vgl. Ps. 39, 13.

12. Im zweiten Halbvers ist die Konstr. wie in 1, 4. Das Subjekt des abhängigen Satzes ist daraus genommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht. Da sich aber dieses Subjekt aus dem vorherg. ergänzt, so kann es in seiner neuen grammatischen Beziehung als Objekt nur durch את mit Suff. ausgedrückt werden. Ueber diese Konstr. bei ירא mit folg. פן vgl. Dan. 1, 10, wo אשר למה virtuell so viel ist wie פן; vgl. שמא in der Sprache der Mischna.

14. Für שם findet sich im vorherg. nichts, worauf es sich beziehen kann, als מתנים in K. 3; vgl. zu V. 22. מן הבא בידו heisst nach der traditionellen Erklärung von dem, was er besass. Als ob so etwas erst gesagt werden müsste! Ausserdem wäre der Ausdruck danach eine so wohl ungeschickte als unnütze Umschreibung von מאשר לו, welches der eigentliche Ausdruck für diesen Begriff ist; vgl. V. 24 und besonders 31, 1 b. Dillm. fasst die Worte im Sinne von „von dem, was mit ihm gekommen war, und vergleicht 35, 4. Aber das ist nicht viel besser, und der Vergleich passt wie die Faust aufs Auge. Der wahre Sinn des fraglichen Ausdrucks ergibt sich aber leicht, wenn man in Betracht zieht, dass Jacob nach V. 8 seine Leute so wohl wie sein Vieh in zwei Haufen geteilt hatte. Diese Teilung, sagt uns der Verfasser dort gleich darauf, war vorgenemmen, damit, falls der eine Teil feindlich angegriffen würde, der andere gerettet werden könnte. Die beiden Teile mussten

danach voneinander ziemlich entfernt und Jacob dem einen von ihnen näher sein als dem andern. Unter diesen Umständen war es natürlich, dass Jacob das Geschenk für Esau aus dem Teile seines Viehs entnahm, der ihm bequemer war. Dies wird uns durch מן הבא בידו gesagt, denn der Ausdruck heisst nichts anderes als „von dem, was ihm zur Hand war."

15. Man beachte, dass in der hier folgenden Aufzählung das Gezählte, weil es dem Zahlwort vorangeht, durchweg im Pl. ist, obgleich es in bei weitem den meisten Fällen die Zehnzahl übersteigt. Dies beruht auf einem strengen Sprachgesetz. Wenn nämlich das Gezählte bei einem die Zehnzahl übersteigenden Zahlwort im Sing. st., so steht das Nomen, wie man aus dem Arab. ersieht, im Acc. der nähern Beziehung, und dieser Acc., wenn er nicht wie 17, 20 nnd öfter durch ל bezeichnet ist, darf im Hebräischen wie im Arab. dem zu Bestimmenden nicht vorangehen; sieh zu V. 23. Das Gezählte aber steht hier vor dem Zahlwort wegen des Kontrasts der verschiedenen Vieharten miteinander.

17. Jacob teilt das für Esau bestimmte Vieh in mehrere Herden, die er durch einen Zwischenraum von einander trennt, damit das Geschenk grösser erscheine als es in Wirklichkeit ist. Ueber ein ähnliches Verfahren sieh zu 2 K. 10, 8.

20. כדבר הזה weist zurück auf die Instruktionen in V. 18, nicht auf das, was hier folgt.

21. גם ist mit dem vorherg., nicht mit dem folg. zu verbinden. Die Partikel fügt das Perf. consec. zu תדברון im vorherg. Verse hinzu. גם ist hier notwendigerweise nachgestellt, weil das Verbum in גם אמרתם in der gemeinen Prosa nur eine vollendete Handlung ausdrücken könnte und גם ואמרתם unsagbar ist; vgl. zu 3, 6. Was ואכפרה פניו heisst, lässt sich nicht sagen, da der Ausdruck beispiellos ist. Man hat hier bei diesem Verbum an eine secundäre, von כֹּפֶר denominierte Bedeutung gedacht, aber dazu passt פניו als Objekt nicht. Ich vermute hier einen Textfehler, bin aber nicht imstande, über das Ursprüngliche auch nur eine Vermutung anzustellen. Das erste פניו aber scheint mir so viel zu sein wie: seine Aufmerksamkeit. Jacob will vorläufig die Aufmerksamkeit Esaus von sich auf das Geschenk ablenken. Ueber diese Bedeutung von פנים vgl. besonders zu Hi. 6, 28. Zu beachten ist, dass in diesem Verse פנים viermal vorkommt und jedesmal in einem andern Sinne, was ebenfalls als Eleganz gegolten zu haben scheint; vgl. zu V. 9.

22. Für das nichtssagende במחנה ist במתנים zu lesen und die Bemerkung zu V. 14 zu vergleichen. Dass die Ueberschreitung des Jabbok in der Nacht geschieht, ist sehr befremdend, aber für den Zweck der Darstellung nötig. Denn Jacob muss wegen des Kampfes mit dem Engel, der in der Nacht statt findet, jenseits des Jabbok allein bleiben, und das kann nur dann geschehen, wenn seine Leute alle hinübergesetzt sind.

23. Für das auf ein determiniertes Nomen bezügliche הוא ist ההוא zu lesen. He ist durch Haplographie weggefallen. Auch spricht man besser וַיַּעֲבֵר als Hiph. Das unmittelbar vorher genannte Objekt braucht bei diesem Verbum durch ein Suff. nicht wiederholt zu werden. ילדיו ist wegen des Suff. im Pl. obgleich das Zahlwort die Zehnzahl übersteigt. Denn stünde das Nomen im Sing., so müsste es, wie bereits oben bemerkt, im Acc. der nähern Beziehung stehen, und dieser Acc. verlangt gut klassisch die Indetermination des Nomens; vgl. z. B. 42, 13 gegen Deut. 1, 2 und sieh zu 42, 32. Im Pl. wie hier steht das Nomen in gleichem casus mit dem Zahlwort. Dasselbe gilt auch, wenn das Gezählte dem Zahlworte vorangeht und aus diesem Grunde im Pl. ist; vgl. zu V. 15.

26. נגע fassen die alten Versionen hier richtig im Sinn von „berühren". Die Neuern aber, die Jacobs Verletzung an der Hüfte als Folge der durch dieses Verbum ausgedrückten Handlung ansehen, sind gezwungen, dafür eine andere Bedeutung anzunehmen, da es klar ist, dass Jacob mit seinem Gegner nicht hätte einen grossen Teil der Nacht ringen können, wenn eine blosse Berührung durch ihn so fatal gewesen wäre. Man beansprucht daher für נגע mit ב die Bedeutung „schlagen auf". Allein dieser Ausdruck kann wohl im Allgemeinen heissen „ein Leid zufügen", aber nicht speziell „schlagen". Und ausser der sprachlichen hat diese Erklärung auch ihre sachliche Schwierigkeit. Denn Jacobs Gegner greift danach zu dem angeblichen Verfahren, um ihn dadurch zu besiegen, erreicht jedoch offenbar seinen Zweck nicht, da Jacob wohl leicht verletzt, aber doch siegreich aus dem Kampf hervorgeht. Endlich ist beim Ringkampf nicht nur im modernen Sport, sondern von je her das Schlagen nicht statthaft, und ein Engel — denn als solcher entpuppt sich ja der mysteriöse Kämpfer — kann nicht im Kampfe zu einem unerlaubten Kniffe greifen.

Unser Passus erklärt sich aber ungezwungen nach der Ausführung zu 24, 2, worin nachgewiesen ist, dass das Berühren der Hüfte ein Zeichen der Unterwerfung und der Ergebenheit war.

Denn als der Engel sah, dass er seinem Gegner nicht gewachsen war, berührte er ihm die Hüfte zum Zeichen der Ergebung. Danach ist בהאבקו עמו selbstverständlich Zeitangabe nicht zu ויגע, sondern zu ותקע, welches im Sinne des Plusquamperf. verstanden werden muss, vgl. zu 22, 3. Die Verletzung an der Hüfte hatte Jacob also schon früher während des Ringens erlitten, und die spezielle Berührung des Engels, von der hier die Rede ist, hatte nichts damit zu tun; vgl. zu V. 33.

28. Die Frage מה שמך, die hier der Namensänderung im folg. Verse vorangeht, gehört zur hebräischen Darstellungsweise. Ex. 4, 2 geht der Verwandlung des Stabes Moses in eine Schlange ebenfalls die Frage voran „was hast du in der Hand?" Und in ähnlicher Weise lässt der Prophet, der in seiner Rede auf die Vergänglichkeit von Himmel und Erde anspielen will, seine Zuhörer vor dieser Anspielung auf Himmel und Erde hinblicken; vgl. Jes. 51, 6. In all diesen Fällen wird die Aufmerksamkeit des Angeredeten auf den gegenwärtigen Zustand der betreffenden Sache gelenkt, um so den künftigen Wechsel stark hervorzuheben.

32. צלע על ירכו heisst wörtlich „krümmte sich" wegen seiner Hüfte; vgl. arab. ضلع. Gemeint ist: er litt leichten Schmerz in der Hüfte.

33. Nach der Bemerkung zu V. 26 will hier gesagt sein, dass durch die bedeutungsvolle Berührung der Hüfte Jacobs durch den Engel die entsprechende Stelle am tierischen Körper für die Israeliten eine Art Tabu wurde. Der Genuss des Gliedes am tierischen Körper, das am Körper des Patriarchen von einem menschlichen Siege über ein himmlisches Wesen zeugte, wäre ungenerös und zugleich gotteslästerlich. Dagegen hätte ein Schlag auf Jacobs Hüfte, gleichviel woher solche generöse und religiöse Skrupel nicht hervorrufen können.

XXXIII.

4. Die Massora, die וישקהו mit Punkten markiert, dachte nicht an die Möglichkeit einer Lesart וַיִּשָּׁכֵהוּ = und er biss ihn. So borniert waren die Massoreten nicht. Der ganze Ausdruck kam verdächtig vor, da man neben dem Pl. ויבכו eher וישקו איש את אחיו erwartete. Tatsächlich aber ist an וישקהו nichts zu ändern, wohl aber muss man ויבך für ויבכו lesen. Waw ist aus dem Folg. verdoppelt. Esau küsste Jakob und weinte. Jacob tat dies dem Bruder nicht. Er konnte sich dazu nicht bringen. Das Küssen hätte er vielleicht

noch fertig gebracht, das Weinen aber war ihm in diesem Falle rein unmöglich. Das ist echt israelitische Natur, und darum ist im A. T. wohl manchmal von falschen Küssen die Rede, aber nie von falschen Tränen.

5. מי אלה לך ist = in welchem Verwandschafsverhältnis stehen diese zu dir? Vgl. Ester 8, 1.

8. Hier ist מה oder למי für מי zu lesen. Bei letzterer Lesung ist למי לך = für wen von deinen Freunden? Vgl. Ri. 1, 1 und sieh zu Jes. 6, 8. Auch muss man הַמִּקְנֶה für המחנה lesen. Während der Gebrauch von מי mit Bezug auf Sachen völlig ausgeschlossen ist, ginge wohl מחנה vom Vieh an, vgl. 32, 11, doch nicht im Sing. Denn was Esau hier meint, ist das für ihn bestimmte Geschenk, und das bestand aus mehreren Herden, die durch längere Zwischenräume von einander getrennt waren. Dafür müsste es המחנות האלה heissen. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses vgl. zu 32, 6.

9. אחי zieht man viel besser zu dem ersten Halbvers. Selbstverständlich muss man dann רַב für רָב sprechen.

10. Ueber כי על כן mit folg. Perf. sieh die Bemerkung zu 18, 5. Auch hier gibt der Ausdruck den Grund für das Vorherg. an; denn der Sinn ist der: weil mir dein Wiedersehen so lieb ist, wie das Erscheinen in einem Heiligtum vor einer Gottheit, so solltest du meine Gabe annehmen, wenn du ihrer auch nicht bedarfst, wie die Gottheit, deren alles ist, durch die Annahme eines Opfers ihre Huld beweist.

11. ברכתי heisst nicht schlechthin „mein Geschenk". Wie sollte der Ausdruck auch zu dieser Bedeutung kommen? Ein spezielles Geschenk ist gemeint, und die besondere Art des Geschenkes ergibt sich aus dem speziellen Gebrauch von ברך. Wie nämlich das Verbum nach einer frühern Bemerkung den Gruss so wohl beim Wiedersehen als beim Abschied ausdrückt, so bezeichnet das Nomen ברכה das Geschenk, welches man bei diesen — und nur bei diesen — beiden Gelegenheiten darbringt. Daraus erklärt es sich, dass dieses Nomen, zum Unterschied von מנחה, nie von dem Opfer, das man einer Gottheit, oder vom Tribut gebraucht wird, den man einem Oberherrn darbringt; vgl. 1 Sam. 25, 27 und 1 K. 5, 15. Ri. 1, 15. Jos. 15, 19 aber liegt wahrscheinlich eine falsche Punktation vor, und 1 Sam. 30, 26 ist das Nomen wohl in diesem Sinne gebraucht, doch nicht ohne spezielle Schattierung. Sieh zu den beiden letztgenannten Stellen.

12. Hier hat von allen Kommentatoren vor und nach ihm nur Raši allein den zweiten Halbvers richtig verstanden. Raši hat überhaupt ein feines Fühlhorn, mit dem er sehr oft über die Grenzen seines Wissens reicht. Wo Talmud und Midrasch nichts zu sagen haben, und es ihm freisteht, seiner eigenen Ansicht zu folgen, da ist dieser Rabbi aus dem elften Jahrhundert unvergleichlich. Gewöhnlich übersetzt man ואלכה לנגדך „und ich will dir vorausgehen". Aber diesen Vorschlag, nämlich dass ihm Esau vorausgehe, macht ja nach V. 14 Jacob selbst, während er den hier von Esau gemachten Vorschlag V. 13 offenbar so entschieden, als er es nur wagen darf, ablehnt. Folglich können die beiden Vorschläge nicht auf dasselbe hinausgehen. Nach Raši ist der Sinn der fraglichen Worte der: ich aber will mit dir gleichen Schritt halten, d. i., ich will meine Schritte hemmen, sodass ich keinen Vorsprung vor dir gewinne, sondern während der ganzen Reise dir zur Seite bleibe. Danach ist לנגד hier nicht von dem gebraucht, was vornen ist, sondern von dem, was zur Seite parallel läuft. In diesem Sinne ist der Ausdruck zwar spät, aber noch gut klassisch; vgl. K. zu Ps. 16, 8.

13. Nach der Schlussbemerkung zu V. 12 will Jacob hier sagen: ich würde es nicht übers Herz bringen können, dich eine so lange Zeit, wie ich sie für die Reise eigentlich brauche, zu belästigen. Ich würde aus Rücksicht für dich längere Märsche machen, was für das Vieh von Gefahr sein müsste.

15. למה זה fassen alle Neuern, wohl nach Ibn Esra, obgleich ihn keiner von ihnen dabei nennt, als vollständigen Satz für sich = wozu das? Aber in selbständigem neutrischem Sinne wird זאת, nicht זה gebraucht, und selbst למה זאת wäre für den angeblichen Sinn unhebräisch. זה dient hier, wie öfter, bloss zur Verstärkung der Frage, und das Ganze ist nach der Bemerkung zu 32, 6 so viel wie: wozu soll ich dir danken müssen? Dies war sonderbarer Weise höfliche Art, einen angebotenen Dienst abzulehnen.

17. Diese kurze Notiz, über deren Quelle die Kritik sich sehr kleinlaut verhält, sieht, wie so manch andere Namensdeutung, ganz harmlos aus, ist es aber keineswegs. Für den arglosen Zweck der Namensdeutung würden die blossen Laubhütten für das Vieh vollkommen genügen, und es brauchte uns nicht gesagt zu werden, welche Unterkunft Jacob für sich selbst fand. Dann ist auch die Art und Weise der zeitweiligen Unterbringung des Viehs an sich etwas Triviales, von desgleichen sonst im A. T. keine Ortschaft

ihren Namen erhält; und wenn dies hier dennoch geschieht, so muss es damit seine besondere Bewandtnis haben. Was aber ganz besonders hier einen andern als den scheinbaren Zweck verrät, einen Zweck, welcher der eigentliche Hauptzweck unserer Notiz sein muss, ist das Haus, welches Jacob für sich baut. Denn Jacob ist wie sein Vater und Grossvater Nomade und wohnt als solcher sonst wie diese nur in Zelten; vgl. 12, 8. 13, 3. 18, 1 ff. 24, 67. 26, 25. 31, 25. 35, 21. Selbst in Sichem, wo er sich offenbar längere Zeit aufhielt, da er sich dort ein Grundstück kaufte, errichtete sich Jacob nach V. 19 nur ein Zelt. Wie kommt es nun, dass der Verfasser in Sukkoth, wo Jacob allem Anscheine nach nur kurze Rast macht, ihn ein Haus bauen lässt? Wie schon bei einer früheren Gelegenheit bemerkt, kann in einer Erzählung nur dann so etwas geschehn, wenn es einen speziellen, wichtigen Zweck hat, der die Ungereimtheit übersehen lässt. Was aber bezweckt hier die Erbauung des Hauses, das, wie bereits gesagt, mit der Deutung von Sukkoth nichts zu tun hat?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann ich meine frühere Ansicht nicht aufgeben, trotzdem dass W. Frankenberg in seiner sonst gründlichen Besprechung des ersten Teiles meines hebräischen Werks sie ohne weiteres verwirft. Sieh „Göttinger Gelehrte Anzeigen für 1900 Seite 834.

Nach meiner Ansicht birgt diese Notiz unter dem Scheine einer harmlosen Namensdeutung eine scharfe Kritik des Gebotes der Laubhütten. Zu Lev. 23, 43 wird nachgewiesen werden, dass das genannte Gebot ein priesterliches Machtgebot ist. Nun gibt es aber zu jeder Zeit in jedem Volke Männer, die, obgleich treue Anhänger ihrer väterlichen Religion, sich dennoch priesterlichen Uebergriffen kräftig widersetzen. Und warum sollte es auch im alten Israel solche Männer nicht gegeben haben? Von einem solchen Manne rührt in der Tat unsere Notiz her, die mit wenigen Worten und in sehr geschickter Weise das dem Verfasser missliebige Laubhüttengebot ins Lächerliche zieht, indem sie bei passender Gelegenheit im Falle Jacobs für den Menschen auch für den kürzesten Aufenthalt ein Haus verlangt und nur das Vieh mit Laubhütten sich begnügen lässt. Nur so erklärt es sich, dass sich Jacob hier ein Haus baut. Denn in Bezug auf Bequemlichkeit ist ein Zelt nicht viel besser als eine Laubhütte und passte deshalb nicht für den eigentlichen Zweck der Notiz.

18. שלם kann nicht heissen unversehrt, viel weniger kann das Wort an dieser Stelle ein nomen propr. sein. Der Ausdruck heisst hier friedlich gesinnt; vgl. 34, 21, wo diese friedliche Gesinnung der Familie Jacob betont und dabei dasselbe Adjektiv gebraucht ist. Von seiner friedlichen Gesinnung gab Jacob in Sichem auch dadurch einen Beweis, dass er das Grundstück, worauf er sein Zelt aufschlug, kaufte, um mit niemandem in Konflikt zu geraten. Die friedliche Gesinnung Jacobs ist hier ausdrücklich erwähnt und durch den Bericht über den Ankauf des Grundstücks betont, weil sie die Schändung seiner Tochter um so verdammenswerter macht und die exemplarische Rache an den Bewohnern des Ortes rechtfertigt. Aus demselben Grunde ist auch mit Bezug auf Dina, zum Unterschied von andern ähnlichen Abenteuern, vgl. 12, 11. 14. 2 Sam. 11, 2 und 13, 1, nirgends gesagt, dass sie schön war, weil die unwiederstehlichen Reize eines Weibes seine Vergewaltigung in einem mildern Lichte erscheinen lassen.

19. Die Erwähnung des Kaufes erklärt sich teils nach der vorherg. Bemerkung, teils hat sie denselben Grund wie die Angabe des Kaufpreises, und dieser ist der Umstand, dass Jacob nach V. 20 auf diesem Grundstück einen Altar errichtet, und dass später nach Jos. 24, 32 Joseph daselbst begraben wird; vgl. zu 23, 13. אבי שכם heisst hier der Herr der Stadt Sichem. Als der Vater seines Sohnes kann Emor hier nicht beschrieben sein, weil wir vom Sohne soweit noch nichts wissen.

XXXIV.

1. Dina wird hier als Tochter Leas beschrieben, um die Tatsache zu betonen, dass sie die Vollschwester Simeons und Levis war, die ihre Schändung rächten; vgl. Nachmanides und sieh zu V. 13. Für לראות ist לְהֵרָאוֹת = לְהֵרָאוֹת zu lesen, welches letzteres der Text ursprünglich auch gehabt haben mag. Selbstverständlich gehört danach die Präpos. in בבנות nicht zur Konstr. des Verbums, sondern ist vom Befinden unter einer Mehrzahl gebraucht. Dina ging aus, um sich unter den Töhtern des Landes sehen zu lassen. Das ist Mädchenart; das andere ist es nicht. Denn, wo es sich um blosses Sehen handelt, da gehen Mädchen aus, gesehen zu werden, nicht zu sehen. Dazu passt auch וירא in V. 2 viel besser.

2. Das letzte אֹתָהּ ist hier nicht falsche Punktation für אִתָּהּ, sondern nota acc. Denn, dass שכב in der Bedeutung „beischlafen“ auch transit. gebraucht wurde, zeigt unverkennbar Deut. 28, 30,

wie auch der Gebrauch von Niph. Jes. 13, 6 und Sach. 14, 2. Doch gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem intransit. und dem transit. Gebrauch dieses Verbums. שכב als intransit. Verbum konstruiert sich mit עם oder dem sinnverwandten את und bezeichnet in der Regel den Beischlaf eines zu Willen stehenden Weibes, während es im transitiven Sinne nur die Vergewaltigung ausdrückt, wie hier; vgl. Deut. 28, 30. 1 Sam. 2, 22. 2 Sam. 13, 14. ויענה ist so wohl hier wie in der letztgenannten Stelle eine Glosse zu וישכב אתה.

3. Die Wiedergabe von וידבר על לב הנערה lautet bei Kautzsch „und suchte das Mädchen zu beruhigen.“ Aber diese Bedeutung hat דבר על לב פ׳ niemals. Die fragliche Redensart heisst stets nur „zu jemandem freundlich und liebevoll sprechen,“ und kommt auch in der Anrede an ein Weib vor, dessen Liebe man zu gewinnen sucht, wie hier und Ri. 19, 3. Hos. 2, 16.

4. ילדה ist nicht nur eine zärtlichere Benennung als נערה, sondern drückt auch den Nebenbegriff des Unschuldigen aus, was letzteres nicht tut; vgl. Joel 4, 3 gegen Am. 2, 7. Sichem braucht dem Vater gegenüber diesen Ausdruck von der Dina, um ihm irgend welchen Zweifel, der in ihm über ihre Unschuld entstehen mag, zu benehmen.

5. טמא hat hier wie auch V. 13 kein bestimmtes Subjekt. טמא את ist virtuell = נטמאה.

7. כשמעם verbindet man aus sprachlichen und logischen Gründen besser mit dem vorherg. Der Sinn ist dann der: Die Söhne Jacobs aber waren vom Felde gekommen sofort nachdem sie gehört hatten. Von der Weide kehren Hirten sonst erst am Abend heim. Der Abend aber ist für ein so wichtiges Geschäft als das hier bevorstehende nicht die rechte Zeit. Darum warteten Jacobs Söhne den Abend nicht ab, sondern kehrten sofort nach Empfang der Nachricht von dem empörenden Ereignis heim. עשה hat kein bestimmtes Subjekt; vgl. die vorherg. Bemerkung. Der ganze Ausdruck נבלה עשה בישראל ist aber ein arger Anachronismus, denn ein Volk Israel gab es zur Zeit Jacobs noch nicht.

11. Von אמצא חן בעיניכם gilt das zu 32, 6 über den Sinn dieses Ausdrucks beim Gebrauch des Imerf. Gesagte nicht, weil die Worte in diesem Zusammenhang eigentlich einen Bedingungssatz bilden. Waw in ואשר ist danach Waw apodosis.

13. וידברו ist unerklärlich, und dabei hinkt auch der ganze zweite Halbvers linkisch nach. Teilt man aber das ganze bei במרמה ab, zieht וידברו zum folg. und fasst אשר als Subjekt dazu, dann

ergibt sich der ungleich bessere Sinn: und diejenigen führten das Wort, deren Schwester Dina man geschändet hatte. Ueber die Konstr. vgl. 38, 10 und sieh besonders zu Lev. 5, 11 und Am. 9, 12. Gemeint sind die Söhne Leas oder speziell Simeon und Levi. Denn אחותם ist in dieser Verbindung = ihre Vollschwester; vgl. V. 25 אחי דינה und 44, 29 אחיו und sieh hier oben zu V. 1.

19. Der Satz ולא אחר הנ׳ ist in doppelter Beziehung zu verstehen, nämlich mit Bezug auf die Zwischenzeit zwischen der Verabredung mit den Söhnen Jacobs und dem Augenblick, wo Sichem ans Werk ging, das Verabredete zu vollbringen, und dann auch mit Bezug auf die Zeit, in welcher die Sache bei den Sichemitern durchgesetzt wurde. Der Sinn ist danach der: der junge Mann aber zögerte mit der Sache nicht und setzte sie auch schnell durch. Nur bei dieser Fassung hat der zweite Halbvers einen Sinn, indem er auch die Bereitwilligkeit erklärt, mit der die Stadtbewohner auf das Projekt Sichems so schnell eingingen. Dagegen kann für den Eifer des Verliebten selbst nur seine Liebe, nicht aber sein Ansehen in Betracht kommen.

21. Während in der Unterredung zwischen Emor und den Fremden V. 9 und 16 das Geben und Nehmen der Töchter den letztern überlassen ist, stellen hier Vater und Sohn, um ihre Landsleute leichter zu gewinnen, die Sache so dar, dass sie die Wahl haben werden; vgl. Raši zu der letztgenannten Stelle.

23. לנו kann hier nicht heissen unser, weil es nicht einleuchtet, wie das Besitztum der Familie Jacob durch die Willfährigkeit der Leute von Sichem ihnen zufallen würde. ל bezeichnet unter anderem auch die Parteinahme, vgl. Ex. 32, 26 und Jos. 5, 13, und ungefähr in diesem Sinne, nur um eine Schattierung verschieden, ist die Präposition auch hier gebraucht; denn הלוא לנו הם ist = müssen uns ja Vorteil bringen. Und dies ist ganz natürlich, denn jedes Gemeinwesen profitiert durch den Zuwachs an neuen reichen Bürgern.

24. יצאי שער עירו pflegt man lächerlicher Weise zu übersetzen „so viele ihrer zum Tor seiner Stadt aus und eingingen," ohne sich jedoch zu fragen, wozu diese sonderbare Umschreibung? Ausserdem ist ja vom Eingehen in den Worten keine Spur. Der Ausdruck, der im zweiten Halbvers wiederholt ist, ist offenbar stark betont, drückt mithin einen sehr wichtigen Punkt aus. Wenn man dies erwägt, sieht man leicht, dass „die zum Tor seiner Stadt hinausziehen" hier so viel ist wie: die Waffenfähigen seiner Stadt, die

in den Krieg ziehen, wenn es welchen gibt; vgl. Am. 5, 3 und sieh hier oben zu 23, 10. Da Waffenfähigkeit und Heiratsfähigkeit dem Alter nach ziemlich zusammenfallen, so war es ganz natürlich, dass Greise und Unerwachsene, die für die Verschwägerung mit der Familie Jacob nicht mehr, respekt. noch nicht in Betracht kamen, vorläufig nicht beschnitten wurden. Andererseits genügt es für den Zweck der Erzählung vollkommen, dass nur die waffenfähigen Männer durch die Beschneidung für kurze Zeit kampfunfähig gemacht wurden.

25. העיר בטח kann nicht heissen „die arglose, nichts ahnende Stadt". Dafür ist der Ausdruck unhebrähisch. Ueberhaupt kann בטח, das sonst nie anders als adverbialiter gebraucht wird, mit dem nackten Nomen nicht verbunden werden. בטח ist adverbiell mit dem Verbum zu verbinden und im Sinne von „dreist, ohne Gefahr zu befürchten" zu verstehen; vgl. besonders zu Pr. 10, 9. Der Angriff auf die Stadt war für die Angreifer mit keiner Gefahr verbunden, weil sie bei dem kranken Zustand der Angegriffenen auf keinen kräftigen Widerstand stossen konnten; vgl. den unvergleichlichen Raši. Was ויהרגו betrifft, so ist die Angabe der Wörterbücher über dieses Verbum nicht genau. הרג wird nie gebraucht vom Töten in der Schlacht, sondern stets nur vom Töten eines wehrlosen Menschen, also vom Morde und vom Niedermachen entwaffneter Kriegsgefangene und solcher Krieger, die auf der Flucht eingeholt werden, nachdem sie, um die Flucht zu beschleunigen, ihre Waffen weggeworfen haben; vgl. Jos. 10, 11. 13, 22 und besonders Jes. 10, 4, wo הרוגים in Parallele mit אסיר vorkommt. Buhl, der angibt, dass הרג schlechtweg vom Töten im Krieg gebraucht wird, führt Jes. 14, 20 als Beleg dafür an — als ob der König von Babylon, von dem dort die Rede ist, gegen sein eigenes Volk Krieg führend, es getötet hätte! Sieh zu jener Stelle. Der Nebenbegriff der Wehrlosigkeit des Objekts haftet dem fraglichen Verbum auch da an, wo JHVH, die Pest oder ein gefährliches Reptil dessen Subjekt ist, weil sich das Opfer in allen diesen Fällen seines Schicksals nicht erwehren kann. Am Schlusse kann ויצאו, da hier der Eintritt der Angreifer ins Haus Emors nur leichthin angedeutet, aber nicht ausdrücklich erwähnt ist, sehr gut entbehrt werden. Dagegen fängt der folg. Vers bei der uns vorliegenden Abteilung durchaus ungeschickt an. Aus diesen Gründen ist das genannte Schlusswort zum folg. Verse zu ziehen; sieh die folg. Bemerkung.

27. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist — selbstverständlich in der Ausspache ויצאו — ist schon oben gesagt worden. Aber damit allein ist hier noch nicht geholfen; man muss auch וַיָּבֹאוּ für באו lesen.

29. Ziehe ויבזו gegen die Accente zum folg. und lies את für ואת, dessen Waw aus dem vorherg. dittographiert ist. Zu dieser Versabteilung zwingt der Umstand, dass ויבזו auf טפם und נשיהם nicht passt. Die neue Abteilung wiederum macht die Emendation im zweiten Halbvers nötig.

30. עכר heisst nicht schlechthin betrüben oder ins Unglück stürzen. Das Verbum bedeutet ursprünglich die Quelle trüben. Daraus ergibt sich unter aquarischen Verhältnissen, die eine solche Tat unglaublich erscheinen lassen, der Begriff: Unglück bringen über jemanden, der von uns nur Gutes zu erwarten berechtigt ist. Aus diesem Grunde wird עכר nie von Fremden, viel weniger von Feinden gebraucht, sondern stets nur mit Bezug auf die eigene Person, auf das eigene Haus, von Kindern mit Bezug auf ihre Eltern, wie hier, vom eigenen Gotte oder Volksgenossen und vom Landesherrn mit Bezug auf das Land; vgl. Jos. 7, 25. Ri, 11, 35. Pr. 11, 17. 15, 27 und sieh auch zu Jer, 23, 9. Pr. 15, 6 und K. zu Ps. 39. 5. מתים wiederum heisst nie Männer schlechthin. Das Nomen, welches im A. T. immer nur im Pl. und nie in gutem Sinne vorkommt, ist im hebr. Sprachgebrauch ein wegwerfender und verächtlicher Ausdruck, der bald arme Teufel, arme Tröpfe, bald elende und schlechte Kerle bezeichnet. Hier ist מתי מספר = wenige ohnmächtige Wichte.

31. Für יעשה ist עֲשֹׂה zu lesen und die Handlung selbst als Subjekt dazu zu fassen, während die Rektion des Verbums dieselbe bleibt, wie wenn dessen Form activ wäre; vgl. zu 4, 18. Bei dem Imperf. ist jedoch diese Konstruktion selten. Danach ist der Sinn des Satzes der: soll unsere Schwester wie eine Hure behandelt worden sein? oder, mehr wörtlich, soll man unsere Schwester wie eine Hure behandelt haben? Wie eine Hure würde Dina behandelt worden sein, wenn ihre Schändung ungerochen geblieben wäre.

XXXV.

1. Der Satz ושב שם, der im Zusammenhang keinen Sinn gibt, ist mir sehr verdächtig. Denn Jacob hält sich diesmal in Bethel nur so lange auf, als für die Errichtung eines Altars und die Darbringung der Opfer nötig ist, und für diesen kurzen Aufenthalt,

der sich von selbst versteht, bedarf es keines speziellen Befehls. Ich vermute deshalb, dass die zwei fraglichen Worte spätere Zutat oder vielmehr Zutaten sind. Ich sage Zutaten, weil die zwei Wörter nicht beide auf einmal in den Text kamen. Zuerst kam שׁב, das שֵׁב gesprochen sein wollte als adverbielle Bestimmung zum folg. Imperativ und durch seine Andeutung, dass Jacob schon früher einmal nach Bethel gegangen war und daselbst, seinem Gelübde gemäss, seinem Gotte geopfert hatte, den Patriarchen gegen den Vorwurf der Nachlässigkeit in der Entrichtung seines Gelübdes schützen sollte. Erst später, als man dieses Wort fälschlich שֵׁב sprach, kam שם dazu, um dessen Sinn danach zu vervollständigen.

2. הסירו ist = schafft ab, gebt den Laufpass. Jetzt, wo sich Jacob anschickt, JHVH, der die Bedingung seines Gelübdes getreulich erfüllt hatte, seine Schuld abzutragen, welche Schuld nach 28, 21 auch die Verpflichtung umfasst, sich JHVH zum Gotte zu nehmen, verlangt er von seinen Söhnen, dass sie sich von den fremden Göttern los sagen und sie aufgeben. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. Ri. 9, 29. Wenn der Ausdruck räumlicch verstanden sein wollte, müsste es מתוכם statt אשר בתוככם heissen; vgl. zu Jos. 24, 14. Charakteristisch ist, dass Jacob die Götzen und deren Schmuck nicht zerstören, sondern nur vergraben lässt. Jacob ist nicht sentimental. Er ist ein praktischer Mensch, und als solcher denkt er, dass, wenn die Götzen auch ihr bisheriges göttliches Ansehen verloren haben, sie immer noch Wertgegenstände bleiben; vgl. zu V. 4. Am Schlusse gibt man החליפו שמלתיכם falsch wieder „und wechselt euere Kleider.“ Denn „Kleider wechseln“, d. i., der eigenen Garderobe Kleider entnehmen und sie statt deren, die man anhat, anziehen“, das wird nur durch Piel von חלף ausgedrückt; vgl. 41, 14 nnd 2 Sam. 12, 20. Hiph. dagegen, wenn es in diese Begriffssphäre käme, könnte höchstens einen Eintausch von Kleidern bezeichnen, wobei die Angeredeten die einen Kleider weggeben sollten, um dafür andere zu erhalren oder zu behalten, vgl. 31, 7. 41 und Lev. 27, 10, was offenbar hier nicht gemeint ist. Auch aus sachlichem Grunde ist die Bedeutung, die man hier unserem Hiph. beilegt, falsch. Wozu sollte nämlich der Wechsel der Kleider vor dem Aufbrechen nach Bethel, da sie doch durch die lange Reise noch übler zugerichtet werden müssten, als diejenigen waren, welche man abgelegt hätte? החליפו ist hier = und bessert aus; vgl. arab. أخلف الثوب und sieh K. zu Ps.

102, 17. Jacob ist in der jüdischen Tradition ein äusserst sparsamer Mann. Nach dem Talmud verdankte Jacob den gefahrvollen Kampf am Jabbok seiner übermässigen Oekonomie, die ihn den Verlust etlichen irdenen Geschirrs von geringem Werte nicht ertragen liess; vgl. Chullin 91 a. Es ist nun leicht denkbar, dass ein so sparsamer Mann mit elf Söhnen, die wohl meistens Familien hatten, und wer weiss wie vielen Töchtern — denn 46, 7 werden neben den Töchtern der Söhne Jacobs auch Töchter Jacobs selbst erwähnt — den Seinen nicht Kleider zum Wechseln angeschafft haben mochte. Dazu kommt noch, dass hier der Befehl in Betreff der Kleidung nicht nur an die Söhne, sondern auch an das Gesinde ergeht. Dem Gnsinde aber wird wohl im hohen Altertum selbst der generöseste Hausherr nicht Kleider zum Wechseln angeschafft haben. Sollten daher die vielen Menschen in Bethel vor JHVH anständig erscheinen, so blieb ihnen nichts übrig, als die einzigen Kleider, die sie anhatten, auszubessern.

4. Sieh zu V. 2. Hier ist die Abschaffung der fremden Götter bereits vorausgesetzt; berichtet wird nur, was nachher mit ihren Bildern geschah. Die entwürdigten Götzen wurden wegen ihres materiellen Wertes nicht weggeworfen. Aber mitnehmen durfte man sie nicht, aus Furcht vor dem eifersüchtigen JHVH. Darum wurden die Götzen an Ort und Stelle verscharrt. Dass an dieser Stelle von den fremdern Göttern nur als Wertgegenständen die Rede ist, zeigt schon der Ausdruck אשר בידם, aber besonders die Erwähnung ihrer Ohrringe. Nach Gunkel, der das Suff. in באזניהם auf die Söhne Jacobs bezieht — eine Beziehung, die sich durch die Wortfolge als falsch erweist — durften die Ohrringe bei der Wallfahrt nicht mitgenommen werden, weil sie mit Götterabzeichen versehen waren. Aber das ist rein aus der Luft gegriffen. Nach Deut. 7, 25. 26 waren die Götzen und der Schmuck an ihnen Cherem. Dass sie in dieser Erzählung nicht so angesehen werden, das ist bei weitem noch kein Beweis, dass hier eine andere theologische Ansicht zu Grunde liegt. Die Handlungsweise in dem vorliegenden Falle stimmt vollkommen zu der ganzen Zeichnung des Charakters Jacobs, dessen Habsucht auch sonst so manchen Skrupel leicht überwindet.

5. ויסעו zieht man ungleich besser zum vorherg. Was dann übrig bleibt teilt sich bei סביבותיהם in zwei Hälften ab. In חתת אלהים dient אלהים nur zur Steigerung des Begriffs des dadurch näher bestimmten Nomens.

7. למקום ist sehr befremdend, weil eine Ortschaft kaum אל genannt werden kann, und weil die betreffende Ortschaft nirgends den hier angegebenen Namen führt. Ich vermute aber, dass der ursprüngliche Text למזבח für למקום hatte. Für den Altar passt der Namen אל בית אל sehr gut; vgl. 33, 20. Unmittelbar vor אחיו ist nach mehreren guten Handschriften עשו einzuschalten.

9. עוד ist nicht mit dem Folgenden zu verbinden, da JHVH dem Jacob auf dessen Rückkehr von Padan-Aram soweit noch gar nicht erschienen war. Der Ausdruck ist mit Bezug auf die früheren Erscheinungen im Traume zu Bethel und zu Haran zu verstehen; vgl. 28, 13—15 und 31, 11—13.

13. Der zweite Halbvers ist ursprünglich und kein müssiger Zusatz. Er gibt ein wesentliches Charakteristicum JHVHs an. JHVH ist in seiner Art bescheiden. Er verkehrt sonst zwischen Himmel und Erde in verschiedener, aber gleich grossartiger Weise. Er kann einen Cherub oder eine Wolke besteigen und dahinfahren, Jes. 19, 1, oder auf den Fittichen des Windes dahinfliegen, Ps. 18,11; oder auch, wie sich aus einer Kombination von Jes. 63, 19 mit Ps. 18, 10 ergibt, es spaltet sich der Himmel, und ein Teil davon neigt sich so herunter, dass er mit dem untern Ende den Ort auf der Erde berührt, den JHVH verlassen oder erreichen will, worauf er dann am geneigten Himmel, wie an einem Bergabhang, herauf und herabsteigt. Bei dieser besondern Gelegenheit aber bediente sich JHVH keines dieser grossartigen Verkehrsmittel. Er befand sich gerade an dem Orte, wo nach 28, 17 die Pforte des Himmels ist, und da stieg er bescheidener Weise wie irgend einer seiner Engel an der für Sterbliche nur im Traume sichtbaren Leiter zum Himmel hinauf.

16. כברת, welches nur in der Verbindung כברת ארץ vorkommt, ist nicht ein bestimmtes Längenmass für eine Wegstrecke, sondern allgemeiner Ausdruck und = hübsches Stück, gute Strecke; vgl. כביר und arab. كبر. לָבוֹא klingt mir hier unhebräisch. Sprich לְבֹא und fasse dieses in dem zu 24, 62 angegebenen Sinne. Danach hängt der durch die Endung â in אפרתה bezeichnete casus nicht von dem Begriff der Bewegung ab, da בוא in solchen Verbindungen als substantisch gebrauchter Infinitiv keine Verbalrektion haben kann, sondern kommt unserem Genitiv gleich; vgl. zu V. 19. Das Ganze ist danach = als es noch eine ziemlich weite Strecke nach der Gegend von Ephrath war. — Für ותקש ist nach בהקשותה im

folg. Verse וַתְּקַשֶׁ oder וַתְּקַשׁ zu lesen. Piel von קשה lässt sich nicht belegen.

17. In המילדת ist Dag. forte im vokallosen Mem weggefallen wegen des Dag. im ל. In הַמְּלָכִים z. B., worin kein anderer Konsonant ein Dag. hat, muss das Dag. im Mem bleiben. Der Zuspruch der Hebamme hat seine Parallele in dem ähnlichen Troste, den 1 Sam. 4, 20 Weiber einer Schwester geben. Beide Fälle sind genau dieselben. Hier so wohl wie dort ist es eine Mutter, die infolge einer Schwergeburt stirbt, und der man durch die Ankündigung, dass das Neugeborene ein Knabe sei, eine gewisse Angst auszureden sucht. Aber was ist diese Angst, und warum steht zu erwarten, dass sie nach einer solchen Ankündignng schwinden wird? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich zum Teil von selbst. Die Angst ist offenbar der quälende Gedanke, dass das Kind ein Mädchen sein könnte. Der Umstand aber, das es in diesem Falle so wohl wie in dem andern eine Sterbende ist, die solche Angst zeigt, beweist deutlich, dass die Furcht vor der Geburt eines Mädchens unmittelbar vor dem Tode irgendwie mit den Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode zusammenhängt. Und da trifft es sich glücklich, dass die einzige von all den alttestamentlichen Vorstellungen über Scheol, die klar durchleuchtet, gerade hier passt. Aus mehreren Stellen des A. T. geht nämlich unverkennbar hervor, dass man im Scheol äusserlich so zu erscheinen glaubte, wie man im Augenblick des Todes aussah. So erscheint z. B. der König von Babylon nach Jes. 14, 19 im Scheol nicht wie er fürs Grab ausgestattet war, sondern in dem blutigen Gewande, das von seinem Todesstoss zeugt. Und diese Vorstellung war es auch, welche die kokette Isebel veranlasste, unmittelbar vor dem Tode sorgfältig Toilette zu machen; vgl. zu 2 K. 9, 30. Soweit waren freilich die Vorstellungen bei andern Völkern des Altertums ähnlich; allein die Hebräer gingen darin noch weiter, indem sie glaubten, der Mensch trage im Scheol denselben Ausdruck für immer im Gesichte, den es hatte, als ihn der Tod überraschte. Auf dieser letztern Vorstellung beruht die häufige Angabe, dass ein Sterbender satt an Tagen starb, womit gesagt sein will, dass der Betreffende ein sehr hohes Alter erreicht hatte und daher mit zufriedener Miene im Gesichte vom Leben schied. Und diese Vorstellung liegt auch der Redensart zu Grunde „jemanden mit seinen grauen Haar in Kummer nach dem Scheol hinabfahren lassen“, was so viel ist wie: ein schweres Unglück über

ihn bringen, sodass er bis ins höchste Alter und bis zum Augenblick des Todes untröstlich bleibt und mit dem Ausdruck tiefen Kummers im Gesicht nach der Unterwelt hinabsteigt; sieh zu 42, 38 und vgl. 44, 31. 1 K. 2, 6. Doch kehren wir zur vorliegenden Stelle zurück. Bei der niedern Stellung des Weibes unter den Hebräern konnte die Geburt eines Mädchens schon an sich kein freudiges Ereignis sein. Aber geradezu betrübend musste für eine Mutter die Ankündigung eines Mädchens sein, dessen Geburt sie das Leben kosten sollte. Der Gedanke, dass sie ihr Leben für ein armseliges Geschöpf opfern musste, verbitterte dem sterbenden Weibe die letzten Augenblicke des Lebens, was ihr noch um so schrecklicher war, als sie mit kummervollem, verzerrtem Gesicht zu sterben und so in der Unterwelt für immer zu erscheinen fürchtete. Denn, wenn auch nicht jedes Weib eine Isebel ist, so ist doch jedem Weibe an ihrer äussern Erscheinung genug gelegen, um vor dem Gedanken an ein für alle Ewigkeit verzerrtes Gesicht zu schaudern. Aus diesem Grunde beeilte man sich bei einer für das Leben der Mutter fatalen Geburt eines Knaben, ihr das männliche Geschlecht des neugeborenen Kindes zum Troste anzukündigen.

18. Für בצאת ist nach einer einzigen Handschrift כצאת zu lesen; denn כ ist die Präposition, die dem Inf. den Nebenbegriff des Unvollendeten gibt, dagegen bezeichnet der Inf. bei vorgesetztem ב immer eine vollendete Handlung, die hier aber aus einleuchtendem Grunde ausgeschlossen ist. Auch כי מתה kann nicht richtig sein, gleichviel ob man in מתה mit der Massora die erste oder gegen diese die zweite Silbe betont. Für כי מתה ist wohl בְּמֻתָהּ zu lesen. Dieses letztere mag eine Glosse zu כצאת נפשה sein oder auch nicht. אוני, wofür mehrere Handschriften korrekter אֹנִי haben, ist Pausalform von אֳנִי, dessen Bedeutung hier nicht ganz klar ist. Ein Subst. אֲנָה, das Schmerz hiesse, gibt es nicht; sieh zu Deut. 26, 14 und Hos. 9, 4. אֳנִי kann nach dem hebr. Sprachgebrauch heissen ungefährer Zufall; vgl. den Gebrauch des Verbums Ex. 21, 13. Danach wäre בן אוני ein Kind, dem von der Geburt an die Mutter fehlt, und dessen Gedeihen daher von Zufällen abhängt. Auch der Sinn des Namens בנימין ist dunkel. Jedenfalls aber sollte בנימין nur charakteristischer Beinamen, nicht aber der eigentliche Namen sein. Denn es ist nicht denkbar, dass Jacob den Namen, den seine geliebte Rachel sterbend ihrem Kind gab, durch einen andern ersetzen wollte. Auch der Ausdruck קרא לו,

wodurch die zweite Benennung ausgedrückt wird, zeigt, dass בנימין nicht als der eigentliche Name beabsichtigt wurde; vgl. zu 1, 5. In der Geschichte hat sich jedoch der Beiname allein behauptet und den eigentlichen Namen ganz verdrängt. Dies erklärt sich bei der niedern Stellung des Weibes untern den Hebräern daher, dass jener vom Vater, dieser aber von der Mutter herrührt. — Die sonst übliche etymologische Deutung ist hier bei beiden Namen wegen der traurigen Umstände taktvoll unterlassen. Anders im ähnlichen Falle 1 Sam. 4, 21, aus triftigem Grunde, der an jener Stelle erklärt werden wird.

19. Der durch die Endung â in אפרתה bezeichnete casus entspricht unserem Genitiv und hat mit dem Begriff der Bewegung, den דרך in sich birgt, nichts zu tun; sieh zu V. 16 und vgl. Num. 33, 47 עלמן דבלתימה, Jer. 23, 33 ממלכות צפונה, Ez. 8, 2 כעין החשמלה. Denn die hebr. Sprache des A. T. kennt, wie bereits früher bemerkt, nur zwei casus, nämlich den unabhängigen casus oder Nominativ und den abhängigen casus, der alle casus obliqui anderer Sprachen umfasst. Auch der Genitiv der Araber dürfte nicht älter sein als ihr grammatisches Bewusstsein. Dafür spricht die Tatsache, dass die Araber an dem sogenannten Pluralis sanus und dem Dual, die beide entschieden älter sind als der Pl. fractus, durch organische Flexion nur zwei casus unterscheiden, den unabhängigen casus und den abhängigen, welcher letzterer den Genitiv und Acc. umfasst. Erst später, nach der Einführung der Vokalzeichen, fingen die Araber an, wo es anging, durch mechanische Flexion drei casus zu unterscheiden, und zwar je einen durch einen der drei kurzen Vokale am Ende des Nomens.

22. Bilha wird, trotz 30, 4, wo es mit Bezug auf sie לאשה heisst, vgl. auch 30, 9, hier dennoch פילגש genannt, um die Schändlichkeit der Tat Rubens so viel als möglich zu vermindern; vgl. zu 38, 16. Vor dem zweiten Halbvers vermutet man allgemein eine Lakune. So schon die Massora, die Piska mitten im Verse registriert. Zu dieser Vermutung hat der Satz וישמע ישראל geführt, womit dieser Bericht von Rubens Untat urplötzlich, wie man glaubt, zu Ende kommt. Tatsächlich aber ist diese Vermutung unbegründet, denn וישמע ישראל ist keineswegs ein so abrupter Schluss wie man meint. Diese Art Schluss ist im A. T. durchaus nicht beispiellos. Ein solcher Schluss findet sich aber besonders da, wo das Verbum des Schlusssatzes eine sinnliche Wahrnehmung bezeichnet, wie hier, in welchem Falle damit gesagt sein will, dass etwas unmittelbar

Vorhergehendes von dem Subjekt wahrgenommen und als Grund zu einem gewissen Verfahren vermerkt wurde; vgl. Ex. 2, 25 und besonders Num. 12, 2. In letzterem Falle handelt das Subjekt sofort nach der Wahrnehmung. Hier aber wird nur die Ursache zum Verfahren vermerkt, dagegen das Verfahren selbst, d. i. die Bestrafung Rubens, für später vorbehalten. Dies ist auch durch den Anschluss des die folg. Aufzählung der Söhne Jacobs einleitenden zweiten Halbverses angedeutet, indem gesagt wird: der Söhne Jacobs waren zwölf, und Ruben galt vorläufig noch als der Erstgeborene, vgl. V. 23a, da er das Erstgeburtsrecht zur Strafe seiner Untat noch nicht eingebüsst hatte.

26. Im zweiten Halbvers ist die Konstr. wie in 4, 18. אשר ist also Objekt und das Subjekt des Verbums die Handlung selbst. Daher das Verbum im Sing. את aber fehlt hier beim Objekt, weil dieses nicht ein Substantiv, sondern ein Pronomen ist. Das Objekt aber kann in einem solchen Relativsatz nur gegen die sonstige Regel dem Verbum vorangehen.

XXXVI.

2. Für בת צבעון hat Sam. hier und V. 14 בן צבעון als Apposition zu ענה. Diese Angabe des Verwandschaftsverhältnisses ist nach V. 24 richtig, doch scheint sie nicht ursprünglich zu sein, weil bei den andern Frauen Esaus die Angabe der Abstammung über den Vater hinaus nicht geht. Wahrscheinlicher ist es, dass das massor. בת צבעון eine Variante zu בת ענה ist. החוי ist offenbar verschrieben oder verlesen für החורי; vgl. V. 20 und 24.

6. Nach ארץ wird allgemein der Wegfall von שעיר angenommen, doch ist dies nicht nötig. Dem ארץ כנען gegenübergestellt, ist hier blosses ארץ = ein Land, das nicht Kanaan ist, oder schlechtweg ein anderes Land; vgl. zu 3, 2. Jedenfalls aber hat Esau in diesem Stücke noch keinen festen Sitz. Anders verhält sich die Sache nach 32, 1 und 33, 14. 16. מפני יעקב heisst nicht schlechthin „vor Jacob“, sondern ist so viel wie: um Jacob Platz zu machen; vgl. V. 7. Diesen Sinn hat der Ausdruck מפני פ' sehr oft in Verbindung mit einem Verbum des Weggehens und Wegschaffens; vgl. Ex. 23, 30. 34, 24. Lev. 26, 10. Deut. 6. 19 und sieh zu 2 Sam. 7, 15 und Jer. 4, 1.

12. Die Abstammung Amaleks von einem Kebsweib ist erwähnt, um daran zu erinnern, dass er, der Erzfeind Israels, als illegitimer Sohn des Eliphas, des Sohnes Esaus, des Stammvaters

der Edomiter, auf die Deut. 23, 8 gegen diese befohlene Milde keinen Anspruch hat; vgl. Nachmanides.

19. Unmittelbar vor הוא אדום ist höchst wahrscheinlich עשו ausgefallen; vgl. den Schluss von V. 8.

38. Mit der einzigen Ausnahme hier ist bei jedem der in dieser Notiz aufgezählten Könige Edoms sein Geburtsort oder seine Residenz auf die eine oder die andere Weise angegeben. Dagegen fehlt V. 34 bei Husam der Name des Vaters. In Anbetracht dessen empfiehlt es sich sehr, nach einer mündlichen Mitteilung von Dr. L. Ginzberg hier מן für בן zu lesen. עכבור wäre dann die Stadt Achbare in Obergaliläa; vgl. Jos. Bell. Jud. II, 20, 6 und Vita 37, wie auch Jeruschalmi Terumoth Kap. 10, Hal. 5.

39. Es ist beachtenswert, dass keiner dieser alten Könige Edoms ein Königssohn ist oder wenigstens keiner auf dem Wege der Erbschaft auf den Thron gelangt, was bei so vielen Fällen gewiss nicht blosser Zufall war. Das Königtum muss in diesem Reiche, wie im Reiche Israel, nicht erblich gewesen sein.

XXXVII.

2. רעה kann hier nicht bedeuten weiden. Denn erstens weidet niemand Schafe, der eine כתנת פסים trägt, wie es Joseph nach V. 3 tat, und zweitens zeigt die folg. Erzählung, dass Joseph bei dem Vater daheim blieb, während die Brüder mit den Herden im Felde waren. Das Verbum heisst in diesem Zusammenhang wie öfter verkehren, besuchen, את ist nota acc. und בצאן ist Ortsangabe und = wo die Schafe sich befanden; vgl. 27, 9. Joseph pflegte die Brüder bei ihren Herden zu besuchen, wie er es auch diesmal auf des Vaters Verlangen tut. והוא נער וגו׳ bildet offenbar einen Umstandssatz, dessen Erklärung aber gar nicht leicht ist. Unmöglich kann mit והוא נער gesagt sein wollen, dass Joseph noch jung war, nachdem kurz vorher das Lebensjahr, in dem er zur Zeit stand, angegeben ist. Auch würde danach את בני בלהה וגו׳ in der Luft schweben und kaum einen Sinn haben. Ebenso wenig kann נער hier ein Dienstverhältnis bezeichnen und das Ganze so viel sein wie: Bursche bei den Söhnen Bilhas u. s. w.; denn dafür ist נער את unhebräisch. Am sichersten geht man, wenn man נער im Sinne von „unverheiratet“ fasst. Ueber diese Bedeutung vgl. den Gebrauch von נעורים Num. 30, 4, wie auch franz. garçon, und sieh zu Ex. 33, 11. Dann aber ist את בני בלהה וגו׳ nicht Apposition zu את אחיו, sondern es ist את darin Präposition und der Sinn des Ganzen der: er hielt sich aber

als unverheirateter junger Mann abwechselnd bei den Söhnen Bilhas u. s. w. auf. Joseph hatte als unverheirateter junger Mann keinen eigenen Haushalt. Seine Mutter aber war tot, und mit den Söhnen Leas, der Rivalin seiner Mutter, konnte oder mochte er nicht zusammen leben. Unter diesen Umständen blieb ihm nichts übrig, als abwechselnd im Hause der andern Frauen seines Vaters zusammen mit ihren Söhnen zu wohnen. Diese Fassung passt auch für den Zusammenhang sehr gut. Denn, da Joseph mit den Söhnen Bilhas und Silpas zusammen lebte, kannte er ihr Betragen und war daher imstande, dem Vater allerlei Geschichten über sie zu hinterbringen. Dazu stimmt auch der Umstand, dass von den zwei Brüdern, die Joseph nachher vom Tode retten, keiner zu den Söhnen Bilhas und Silpas zählt; vgl. V. 21 und 26.

4. דברו לשלם kann nicht heissen „zu ihm freundlich sprechen“ auch nicht „ihm ein freundliches Wort gönnen“, wie Kautzsch den Ausdruck wiedergibt. Tatsache ist, dass דִּבֵּר, wenn es nicht absolut gebraucht ist, entweder die Rede selbst oder den Gegenstand der Rede zum Objekt hat. Letzteres ist, wie 19, 21, 23, 16 und Ruth 4, 1, auch hier der Fall. Danach ist der Sinn des Satzes: und sie konnten unter sich über ihn nicht freundlich reden, d. i., so oft sie unter sich von ihm redeten, war es mit Hass und zu seinem Verderben.

5. Hier ist der ganze zweite Halbvers nicht ursprünglich, sondern irgendwie aus V. 8 eingedrungen.

7. Der Traum bewegt sich im Gebiete des Ackerbaus, was unter den nomadischen Verhältnissen ausserordentlich ist, und er beschäftigt sich mit der Ernte, nicht der Aussaat. Somit erstreckt sich die Vorahnung nicht nur auf die künftige Abhängigkeit der Brüder vom Träumer, sondern auch auf die Umstände, unter denen sie sich kundgeben soll; vgl. 42, 6. Sprachlich ist zu beachten, dass von אלמה der Pl. hier zuerst generell אלמים ist, während es nachher, wo von den unter die Brüder verteilten Garben die Rede ist, אלמתיכם, nicht אלמיכם heisst. Hierüber ist die Bemerkung zu 2, 9 zu vergleichen.

8. חלמתיו kann hier nicht richtig sein, da Joseph seinen Brüdern soweit nur einen einzigen Traum erzählt hat. Lies dafür חלמו. Auf diese Lesung scheint auch das an sich unmögliche חלמיו, das Sam. statt dessen bietet, hinzuweisen. דבריו, worin das Suff. auf חלמו sich bezieht, ist = dessen Erzählung. Ueber diese Bedeutung vgl. K. zu Ps. 65, 4 und 105, 27. „Seine Reden“ kann דבריו in

diesem Zusammenhang nicht heissen, weil bis jetzt ausser der Erzählung des obigen Traumes keine Rede Josephs berichtet ist. Die Brüder hassten Joseph noch mehr wegen seiner Träume selbst, die sie als Folge überhebender Gedanken ansahen, und wegen der Rücksichtslosigkeit, womit er durch die Erzählung seiner Träume solche Gedanken verriet.

9. Man erhält den Eindruck, dass Joseph selber über seine Träume viel nachdachte, ihnen Gewicht beilegte und im Herzen Deutung gab. In der Erzählung erscheinen daher die Träume des Helden nicht nur als Vorahnungen dessen, was in der Folge so herrlich zur Wirklichkeit wird, sondern sie spielen auch eine andere nicht minder wichtige Rolle, in der sich die Darstellungskunst des Verfassers zeigt. Joseph, der im Alter von dreissig Jahren durch die zutreffende Deutung eines königlichen Traumes Grossvezier wird *), muss sich schon früh in der Traumdeutungskunst üben, und da sich niemand von einem Knaben seine Träume deuten lässt, hat er selber viele Träume, von denen aber nur zwei als hinreichende Proben gegeben sind.

11. Jacob versteht unter dem Monde im Traume die Mutter Josephs, und da diese bereits tot ist und in dessen Erfüllung keine Rolle spielen kann, zieht er daraus den Schluss, dass der Traum keine Bedeutung haben kann, bewahrt ihn aber im Gedächtnis, weil er ihn auch missdeutet haben könnte, in der Hoffnung, dass er womöglich dennoch für die künftigen Schicksale seines Lieblings von Bedeutung sein kann. Tatsächlich bedeutet der Mond im Traume die Frauen Jacobs, so viele er deren zur Zeit hatte.

14. In השיבני דבר verhält sich die Sache nicht so, dass das Verbum mit doppeltem Acc. konstruiert ist, was neben intransitivem Kal von שוב beim Hiph. nicht möglich wäre, sondern es verschmilzt das Verbum mit seinem Objekt zu einem neuen Verbalbegriff, und von diesem hängt der dazu kommende Acc. ab. Dieselbe Erscheinung begegnet uns im Lat. in dem vorklassischen „animum adverto“ = animadverto, wovon ebenfalls ein Objektsatz abhängen kann. Was die Bedeutung betrifft, so heisst השיב דבר nie antworten d. i. seine eigene Antwort geben, sondern stets nur die Antwort eines andern überbringen, oder berichten, Bericht erstatten.

*) Es war dies bei hebräischen Schriftstellern die übliche Art und Weise einen Helden plötzlich zu grossen Ehren gelangen zu lassen; vgl. den Fall Daniels.

15. Der Wechsel des Weideortes und die Begegnung des Mannes sind für den Zweck der Erzählung erforderlich. Joseph, die Brüder in Sichem nicht vorfindend, irrt auf der Suche nach ihnen im Felde umher. Ein Bekannter der Familie sieht ihn so herumirren. Sonach erfährt Jacob, wie es Joseph auf dem Wege erging, und kommt auf den Gedanken, dass er während des Irrgangs im Felde von einem wilden Tiere angefallen und zerrissen wurde. Dass der Mann, der Joseph im Felde begegnete, ein Bekannter war, geht daraus hervor, dass er nach V. 16 und 17 Josephs Brüder kannte. Dass dieser Bekannte Jacob von der Begegnung in Kenntnis setzte, wird im folgenden als selbstverständlich vorausgesetzt.

17. שמעתי אמרים kann nur heissen „ich hörte Leute sagen.“ So würde der Mann aber nur dann gesprochen haben, wenn er Josephs Brüder nicht gekannt hätte, was aber nicht der Fall war. Darum ist אָמְרָם als Inf. mit Suff. für אמרים zu lesen. Ueber den Inf. als Objekt zu einem Verbum der sinnlichen Wahrnehmung vgl. 2 K. 19, 27 und Jes. 37, 28.

19. Nach der Bemerkung zu 24, 65 ist hier der Sinn des zweiten Halbvers: siehe, drüben kommt der Träumer.

22. Von der im zweiten Halbvers vom Verfasser angegebenen Absicht Rubens abgesehen, mussten die Brüder dessen Vorschlag dahin verstehen, dass Joseph in die Grube geworfen werden sollte, um dort Hungers zu sterben; vgl. V. 26 כי נהרג. Und dieser Vorschlag, wie ihn die Brüder fassten, vertrug sich dennoch mit אל
תשפכו דם und ויד אל תשלחו בו. Denn unbegreiflicher Weise ist nach der Ansicht der alten Hebräer nur das Mord, was unmittelbar und sofort den Tod herbeiführt; einem unvermeidlichen Tode aussetzen, das hielt man nicht für Mord. Diese, wie gesagt, höchst befremdende Ansicht hat sich bis auf den Talmud erhalten. Denn ein talmudisches Gesetz spricht z. B. denjenigen des Mordes frei, der einen Menschen gebunden einem Löwen vorlegt oder da aussetzt, wo er unbedingt erfrieren muss, vorausgesetzt, dass die Kälte zur Zeit der Tat zum Erfrieren noch nicht gross genug war, obgleich es feststand, dass sie bald diesen hohen Grad erreichen wird; vgl. Synhedrin 77 a. Sieh auch zu Ex. 21, 21.

24. Die Angabe über die Wasserleere der Grube ist wegen der oben erörterten Ansicht über den Mord nötig. Denn wäre in der Grube Wasser gewesen, so hätte Joseph darin ertrinken können, und das wäre selbst nach der herrschenden Ansicht direkter Mord

gewesen. Dieselbe Angabe findet sich auch Jer. 38, 6. Dort geht die Vorsicht der Täter noch weiter. Sie tun den Propheten in eine wasserleere Grube, damit er daselbst verhungere, vgl. ibid. V. 4, werfen ihn aber nicht hinein, sondern lassen ihn an Seilen hinunter, damit ja nicht der Sturz unmittelbar den Tod herbeiführe und sie des direkten Mordes schuldig mache.

25. Den ersten Satz zieht man hier besser zum vorherg. Verse. Jedenfalls aber will mit der Angabe in diesen Worten gesagt sein, dass die Brüder von der grässlichen Tat, die sie soeben begangen hatten, nicht im Geringsten affiziert waren, sondern es stand ihnen der Sinn, wie wenn nichts Schlimmes vorgefallen wäre, nach der gewöhnlichen Mahlzeit; vgl. zu Ex. 24, 11 und 2 K. 9, 34.

26. וכסינו את דמו versteht man allgemein von der Verheimlichung des Mordes, doch liegt dieser Sinn in den Worten nicht. Der Ausdruck ist ein Idiotismus. Einen Menschen töten und sein Blut zudecken ist nämlich soviel wie: ihn in solcher Weise töten, dass sein Blut nicht wie das Blut Habels gen Himmel schreit; vgl. Ez. 24, 7 und zu Hi. 16, 18. Gemeint ist das Herbeiführen des Todes durch Verhungern in der Grube, eine Tat, die, wie oben gezeigt wurde, für unsträflich galt. Doch handelt es sich in diesem speziellen Falle wohl nur um die Beruhigung des eigenen Gewissens; denn an Ahndung des Mordes durch die darauf stehende Strafe ist hier ebenso wenig zu denken wie bei Kain.

27. Sam. bringt ובשרנו zum Ausdruck, doch ist die Recepta entschieden das Ursprüngliche. Dagegen scheint mir אחינו eine in den Text geratene Randglosse zu בשרנו zu sein. Nach meinem Sprachgefühl würde אחינו ובשרנו wie עצמנו ובשרנו irgend einen Verwandten der Redenden ausdrücken; בשרנו allein dagegen kann nur ihren leiblichen Bruder bezeichnen; vgl. zu Num. 12, 12.

28. Zwanzig Silbersekel als Kaufpreis sind auffallend wenig, da nach Ex. 21, 32 die Entschädigung im Falle der Tötung eines Sklaven dreissig Sekel betrug. Der Grund des so geringen Kaufpreises in diesem besondern Falle kann nur in der 39, 6 gerühmten Schönheit Josephs liegen. Wie die Schönheit einer Sklavin ihren Preis erhöht, so ist umgekehrt ein schöner Sklave weniger wert. Denn ein hübscher junger Sklave kann seinem Herrn im Hause gefährlich werden, wie der Verlauf der Geschichte Josephs zeigt.

30. אנה אני בא ist = wie kann ich heimgehen? Ueber die Ausdrucksweise vgl. Deut. 1, 28, Ruben als der älteste hält sich dem Vater gegenüber besonders verantwortlich und ist darum in

Verzweiflung, wie er dem Alten mit der Nachricht unter die Augen treten soll.

32. וישלחו, in seinem gewöhnlichen Sinne gefasst, ist in Widerspruch mit dem gleich darauf folgenden ויביאו. Wollte man widerum letzteres im Sinne von „und liessen bringen“ verstehen, welchen Sinn der Ausdruck an sich allerdings haben kann, so müsste es לאמר für ויאמרו heissen. Aus diesen Gründen kann שלח hier mit dem gleichlautenden Verbum, das schicken heisst, nichts zu tun haben. Das Verbum, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, entspricht etymologisch dem arab. ثلغ schmutzig sein, und Konj. II. beschmutzen, schmutzig machen. Es war nicht genug, dass Josephs Rock in Blut getaucht wurde. Um den Anschein zu geben, als sei Joseph von einem reissenden Tiere niedergeworfen und am Boden gezerrt worden, musste das Kleid auch mit Kot beschmutzt werden. In diesem Sinne verträgt sich וישלחו sehr gut mit ויביאו.

34. Hithp. von אבל, welches, im Unterschied von Kal, immer nur die äussere Trauer ausdrückt, bezeichnet hier das Anlegen der Trauer. Danach kann der Satz ויתאבל ימים רבים nur heissen: und er legte Trauer an für lange Zeit, d. i., tiefe Trauer. Es wird also die Dauer der Trauer nach ihrer Tiefe bemessen. Ueber die Fassung der Zeitbestimmung ימים רבים vgl. zu 38, 17 und über den Sinn des Ganzen zu 2 Sam. 14, 2.

44. Wie aus Jacobs Worten hervorgeht, hat נחם hier die spezielle Bedeutung „jemanden zur Ablegung der Trauer bewegen“; vgl. zu 38, 12 und 2 Sam. 12, 24. Nach וימאן, welches virtuell einer Verneinung gleichkommt, ist כי ארד = nein, ich werde hinabsteigen etc. Der Sinn ist: ich werde bis zu meinem Tode um meinen Sohn Trauer tragen.

XXXVIII.

1. Für וירד, das in dieser Verbindung unhebräisch ist, lies ויִפָּרֵד = er trennte sich. ויט עד ist = und er kehrte ein bei; vgl. Jer. 14, 8. und den Gebrauch des sinnverwandten סור 19, 2. 3. Ri. 4, 18.

5. Für והיה bietet Sam. ויהי, was aber, da mit dem Satze die Erzählung nicht fortschreitet, sondern darin nur ein begleitender Umstand angegeben wird, nicht notwendig das Richtige ist. כזיב hörte sich dem Hebräer wie „Lugheim“ an. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass dieser Ort als Aufenthaltsort des Vaters bei

der Geburt des Sohnes genannt wird, um auf die durch die Besorgnis um dessen Schicksal veranlasste falsche Ausrede Judas in Bezug auf dessen Verheiratung mit Tamar anzuspielen.

7. Das Missfallen Ers in den Augen JHVHs, wofür der Verfasser keinen Grund angibt, dient hauptsächlich dem Zwecke, den die Charakterisierung jedes Erstgeborenen der Patriarchen verfolgt, indem sie ihn als JHVH missfällig darstellt; vgl. die Schlussbemerkung zu 4, 11. Auf diesen Zweck weist unverkennbar der Zusatz בכור יהודה hin, der sonst überflüssig wäre. Dazu aber kommt noch, dass wer da stirbt, weil er JHVH missfällt, vorzeitig stirbt, ohne Kinder zu hinterlassen, und die Kinderlosigkeit Ers für den Verlauf der Erzählung nötig ist, da sonst die Levitratsehe nicht statthaft gewesen wäre; vgl. Deut. 25, 5.

9. אם בא statt כי בא birgt in sich die Bezweiflung, dass ein Beischlaf mit ehelicher Absicht überhaupt vollzogen wurde; vgl. zu 40, 14. ארצה ist hier nicht buchstäblich, sondern ungefähr in demselben Sinne zu verstehen wie in der stehenden Redensart נפל ארצה, die sich nicht auf Versprechungen beschränkt, wie die Wörterbücher angeben; vgl. zu Am. 9, 9.

11. Der Hebräer kann hier im ersten Halbvers ein Verbum der Bewegung nicht entbehren. Lies daher שְׁבִי für שְׁבִי und vgl. Lev. 22, 13. Aber auch im zweiten Halbvers ist demgemäss תָּשָׁב für תֵּשֶׁב zu sprechen; vgl. Ball.

12. וינחם ist = und er hatte die Trauer abgelegt; vgl. zu 37, 35. Diese Zeitangabe, wonach Juda dazumal Witwer und eine geraume Zeit seit dem Tode seiner Frau verflossen war, dient dazu, die Einlassung auf das Abenteuer mit der Tamar plausibel erscheinen zu lassen. Was גזי betrifft, so stellt es die Ausdrucksweise 1 Sam. 25, 7 und 2 Sam. 13, 23. 24 ausser Zweifel, dass in diesem Ausdruck nicht ein Partizip steckt, sondern ein Subst. im Plural. Das Wort ist danach גִּזֵּי zu sprechen als st. constr. von גִּזּוּים, nach der Form von הִלּוּלִים, und heisst Schafschur. Nur dazu passt על. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 25, 8 על יום טוב באנו.

14. Von allen Bezeichnungen für Kleider bedeutet בגד im Pl. Kleider, die charakteristisch sind, teils für den Träger, wie hier, teils für die Gelegenheit; vgl. Ex. 28, 2 בגדי קדש, Jes. 59, 17 בגדי נקם, Jes. 61 10 בגדי ישע und dergleichen mehr. תכס, wie Deut. 22, 12 תכסה, ohne bestimmtes Objekt. So kann der Hebräer das Reflexivum ausdrücken, indem er, für das Verbum kein Objekt nennend, da-

durch andeutet, dass Subjekt und Objekt identisch sind; vgl. 41, 14 ויגלח. Auch im Englischen werden transitive Verba so gebraucht, wie z. B. „to hide“ sich verbergen und „to feel“ sich fühlen oder sich anfühlen, welche beiden Verba eigentlich transitiv sind. נתנה ist nicht mit Bezug auf die Eltern oder Brüder Tamars zu verstehen, denn diese konnten unter den obwaltenden Umständen über deren Hand nicht verfügen. Juda allein stand als dem Oberhaupt der Familie das Recht zu, die Witwe des kinderlos verstorbenen Sohnes zu verheiraten, aber nur mit einem Gliede seiner Familie; vgl. zu V. 26.

16. Hier wie auch V. 18 ist von Judas aussereheliche̱m Beischlaf בוא gebraucht. Dies spricht aber nur scheinbar gegen unsere Bemerkung zu 6, 4. Denn man darf nicht vergessen, dass David indirekt seine Existenz diesem Abenteuer verdankt. Der Verfasser oder der Redaktor, der es übers Herz nicht bringen konnte, dem glorreichen Nationalhelden einen unehelichen Urahnen zu geben, drückt hier ein Auge zu, indem er den eigentlich unehelichen Beischlaf durch den Gebrauch von בוא gleichsam legitimiert; sieh zu 35, 22a.

17. מן הצאן ist Ortsangabe und = von da, wo die Schafe sich befinden; vgl. zu 37, 2. In der herkömmlichen Fassung erscheint der Ausdruck als müssiger Zusatz. Dagegen drückt er als Ortsangabe die Versicherung aus, dass, da sich Juda auf dem Wege zu den Herden befand, die Sendung des Zickleins nicht lange ausbleiben wird. עד שלחך ist offenbar = welches bei mir verbleiben soll, bis du jenes sendest. Für den Hebräer bedarf jedoch der Ausdruck gar keiner Ergänzung. Denn in einer semitischen Sprache wird die Dauer der Folgen einer Handlung in derselben Weise ausgedrückt, wie die der Handlung selbst; vgl. 1 Sam. 1, 11 ונתתיו ליהוה כל ימי חייו = so will ich ihn JHVH widmen, dem er gewidmet bleiben soll so lange er lebt, und Kur. 2, 261 فأماته الله مائة عام da liess ihm Allah hundert Jahre tot sein, wörtlich tötete ihn hundert Jahrelang. Dieses Sprachgesetz liegt auch dem Ausdruck עד היום הזה zu Grunde, der als adverbielle Bestimmung bei Ortsbenamungen vorkommt; vgl. z. B. 2 K. 14, 7 „und er nannte sie Joktheel עד היום הזה“, d. i. „welchen Namen sie führt bis auf diesen Tag“. Aber die Identifizierung der Folgen mit der Handlung zeigt sich nicht nur in der gemeinsamen Art der Zeitbestimmung, sondern auch beim Verbum selbst. So bezeichnen viele Verba, die sich

dazu besonders eignen, so wohl die Handlung selbst als bloss ihre Folgen; vgl. ישב sich setzen und **sitzen**, נפל fallen und danieder liegen, עמד sich hinstellen und stehen, שכב sich legen und liegen, und dergleichen mehr. — Ueber שָׁלְחָך statt שְׁלֹחֲך, wie es nach dem vorherg. אשלח heissen müsste, sieh die folg. Bemerkung.

20. Es ist wohl zu beachten, dass während Juda selbst אשלח sagt, es hier וַיִּשְׁלַח heisst. Der Konjugationswechsel erklärt sich nach der Bemerkung zu 8, 7. Denn beim Versprechen weiss Juda nicht, dass ihm das Geschickte zurückgebracht werden wird, darum ist dort Piel am Platze; hier aber, wo nach dem Vorherg. der Erfolg der Handlung schon antizipiert werden kann, wird die Sendung des nachher zum Absender zurückkehrenden Zickleins richtig durch Kal ausgedrückt. In gleicher Weise ist V. 17 in der Rede Tamars, die von vornherein weiss, wie die Sache ausfallen wird, Kal von שלח gebraucht.

23. Im Hebräischen kann irgend ein Verbum gebraucht werden, nicht nur seine eigene Handlung, sondern auch das Unterlassen oder Verhüten einer entgegengesetzten Handlung zu bezeichnen. Wenn man z. B. für jemandes Leben nichts mehr tut, als dass man ihn nicht tötet, so heisst das חִיָּה; vgl. Ex. 1, 17, 22. Aus einem Lande nicht entfernen heisst שִׁכֵּן, Jer. 7, 3. 7, und הֵנִיחַ, ibid. 27, 11. Dass diese Bedeutung nicht etwa durch die Modifizierung des Verbalbegriffs durch Piel oder Hiph. entsteht, sondern schon im Grundbegriff des Verbums liegt, zeigt der Vergleich von נתן שארית Jer. 40, 11 mit dem entgegengesetzten לקח שארית, ibid. 44, 12. Danach ist hier תקח לה = lass sie es nicht hergeben, d. i., sie mag es behalten; vgl. zu Hos. 2, 11. In den meisten Fällen erklärt sich diese merkwürdige Spracherscheinung durch die V. 17 nachgewiesene Identifizierung der Folgen der Handlung mit der Handlung selbst, wonach z. B. לקח hiesse die Folgen der Handlung des Nehmens nicht stören, sie fortdauern lassen, daher das Objekt da verbleiben lassen, wohin es durch das Nehmen gelangt ist. In einzelnen Fällen aber reicht diese Erklärung nicht aus. So kann z. B. שנא seine Bedeutung „gleichgiltig behandeln", vgl. zu 29, 31, nur dadurch erhalten, dass das Verbum dabei eigentlich bloss das Unterlassen des Liebens, der dem Hassen entgegengesetzten Handlung, ausdrückt.

24. Für das ungrammatische כמשלש lies כמשלשה, dessen He wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben weggefallen ist. זנונים kommt nicht von זנן, welcher Stamm im Hebräischen sich gar

nicht findet und in den andern Dialekten eine ganz andere Bedeutung hat als der Begriff dieses Nomens bei seinem Stamme voraussetzen lässt. Das Nomen kommt von זנה und steht für זְנוּיִם. Das zweite Nun ist zur Erleichterung der Aussprache eingeschaltet; vgl. das talmudische aus מִי הוּא zusammengesetzte מַנּוּ, worin die Einschaltung desselben Konsonanten demselben Zwecke dient, und sieh zu שֵׁלָנִי Num. 26, 20.

25. Eigentümlich ist hier im zweiten Halbvers der Gebrauch von אלה mit Bezug auf drei Sachen, die nicht derselben Art sind. In einer occidentalen Sprache müsste das hinzeigende Fürwort in einem solchen Falle bei jedem der drei Nomina stehen. Der Hebräer aber sieht hier, wie es scheint, von der speziellen Art ab und betrachtet die Dinge von dem gemeinsamen Gesichtspunkt als Gegenstände. Sonach gestalten sich ihm die verschiedenartigen Sachen für den Ausdruck wie gleichartig, und er kann mit אלה auf alle zusammen hinweisen.

26. Judas Eingeständnis änderte die Sache, und Tamar wurde nicht mehr verbrannt. Nicht jedoch, dass, weil Juda das Todesurteil sprechen konnte, es auch in seiner Macht lag, der Schwiegertochter die Strafe zu erlassen, sondern weil Tamar, wie sich die Sache herausstellte, nichts Strafwürdiges getan hatte. Sie war einfach von einem Verwandten des verstorbenen Gatten schwanger geworden, was dem eigentlichen und ursprünglichen Zweck der erst später auf den Schwager beschränkten Pflichtehe entsprach; vgl. Ruth 3, 12. 4, 5. Dass Juda der Tamar hernach nicht mehr beiwohnte, scheint mir mit der Verwandtschaft zwischen den beiden nichts zu tun zu haben. Ich vermute vielmehr, dass, wenigstens in der ältern Zeit, in jeder Pflichtehe, selbst wenn sie der Schwager vollzog, die ehelichen Beziehungen eingestellt wurden oder werden konnten, sobald die Geburt eines Kindes kam oder auch nur in Aussicht stand. Darauf scheint hier V. 8 der Ausdruck והקם זרע לאחיך wie auch Deut. 25, 7 להקים לאחיו שם hinzuweisen. Ein einziges Kind erhielt den Namen des Verstorbenen und erfüllte somit den Zweck der Leviratsehe, und an einem einzigen Kinde, das man nach V. 9 nicht sein nennen konnte, hatte man auch genug. Mehrere solche Kinder mochte man nicht füttern und gross ziehen.

28. Perez und Serah werden in diesem Buche nur noch 46, 12 unter den Nachkommen Judas flüchtig erwähnt. Ueber ihre Schicksale erfahren wir da nichts, als was uns hier erzählt wird, nämlich dass bei der Geburt der Zwillinge Serah zuerst mit der Hand

herauskam, sie aber dann wieder zurückzog und die Erstgeburt dem Bruder abtrat. Diese an sich geringfügige Einzelheit, die aber dennoch allein aus dem Leben der beiden Kinder herausgegriffen und nicht ohne ziemlicher Ausführlichkeit berichtet ist, erinnert wiederum sehr lebhaft an den Zweck, den unser Verfasser in der Geschichte der Erstgeborenen der Patriarchen verfolgt; vgl. zu 4, 11. Auch hier soll nämlich der Erstgeborene sein Recht nicht behaupten. Die Art und Weise aber, wie der Verfasser dies zur Abwechslung mit wenigen Worten über die Geburt der beiden Kinder zum Ausdruck bringt, ohne uns über ihre spätern Schicksale etwas mitzuteilen, zeigt bedeutende Darstellungskunst. Serah, der zuerst mit einem Gliede herauskommt, wird, obgleich er sich darauf zurückzieht und seinem Bruder den Vorrang lässt, dadurch פטר רחם und ist somit in diesem speziellen Falle eigentlich in jeder Hinsicht der Erstgeborene; vgl. zu 25, 33. Aber er bleibt es nicht. Der eigentlich jüngere Perez nimmt seine Stelle ein, und von diesem kommt die Herrlichkeit Israels durch David; vgl. Ruth 4, 18—22 und 1 Chr. 2, 5—15. — Was שני betrifft, so ist Rot von allen Farben die lauteste und auffallendste. Aus diesem Grunde wurde die Karmesinfarbe, wie hier, zum Abzeichen gewählt; vgl. Jos. 2, 18 und sieh zu Jes. 1, 18.

29. Mit כמשיב ist hier nichts anzufangen. Man lese dafür כְּהָשִׁיבוֹ Nachdem Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben wegfallen, entstand die Recepta. — פרץ, wie dieses hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Substantiv, das Riss und Bresche bedeutet, nichts gemein. Letzteres hängt zusammen mit den arab. Stämmen فرص und فرض während ersteres فرط entspricht. Dieses arab. Wort bezeichnet einen Boten, der zum Wasser vorausgeschickt wird, um an der Tränke die nötigen Vorbereitungen zu treffen. Unser hebr. Nomen teilt mit ihm, wie an anderer Stelle gezeigt werden wird, diese Bedeutung, bezeichnet aber ausserdem auch den Vortrab oder, wie hier, den Vorläufer; vgl. zu 2 Sam. 5, 20. Am. 4, 3. Micha 2, 13 und K. zu Ps. 144, 14. Selbstverständlich liegt hier auch der Bedeutung des Verbums, zu dem פרץ Objekt ist, derselbe Begriff zu Grunde. Danach ist der Sinn des Satzes der: wie du dir einen Vorläufer bestellt hast! Serah, der zuerst mit der Hand herauskam, so den Mutterleib durchbrechend und für Perez gleichsam den Weg bahnend, wird als dessen Vorläufer angesehen.

XXXIX.

1. Die Bezeichnung des Herrn Josephs als איש מצרי, obgleich sich die Nationalität eines ägyptischen Hofbeamten von selbst versteht, ist sehr auffallend. Dass dieser Ausdruck betont ist, sieht man aus V. 2 und 5, wo der Mann wieder als Aegypter beschrieben ist. Der Grund dieser Betonung der Nationalität des Mannes, an den Joseph als Sklave verkauft wurde, lässt sich nicht bestimmt angeben. Möglich ist, dass die Sache mit dem Bericht über die Dauer des Aufenthalts Israels in Aegypten zusammenhängt. Nach 15, 13 sollte Israel von den Aegyptern vierhundert Jahre geknechtet werden. Nach Ex. 12, 40 blieb Israel in Aegypten sogar vierhundertunddreissig Jahre. Diese Zahl ergibt sich aber nach der Chronologie keineswegs. Man mag rechnen, wie man will, das Resultat ist immer eine bedeutend geringere Zahl. Durch die starke Betonung der Tatsache, dass Joseph eines Aegypters Sklave wurde, mag nun der Verfasser andeuten wollen, dass die Knechtschaft Israels eigentlich mit der Knechtschaft Josephs beginnt. Gehoben ist die Sehwierigkeit dadurch freilich noch lange nicht; aber man gewinnt sonach eine beträchtliche Anzahl Jahre, und diesen Gewinn wollte sich der Verfasser nicht entgehen lassen; sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 6, 14.

2. Im zweiten Halbvers wird hier der für den Verlauf der Erzählung wichtige Umstand hervorgehoben, dass Joseph seinen Dienst in der Behausung seines Herrn hatte. Denn wenn Joseph im Felde oder sonst auswärts beschäftigt worden wäre, hätte die Frau seines Herrn mit ihm nicht leicht in Berührung kommen können.

4. וישרת אתו schlösse sich an das Vorherg. wohl gut an, aber zum folg. passt es durchaus nicht. Denn שרת bezeichnet, wie bei anderer Gelegenheit dargetan werden soll, speziell den Dienst an der Person des Herrn. Danach hätte der Herr Josephs, weil er an ihm Gefallen fand, ihn zu seinem Leibdiener gemacht. Aber dazu passt, wie bereits gesagt, das unmittelbar Folgende nicht. Denn der Leibdiener eines grossen Hrrrn ist nicht zugleich der Verwalter seines Hauses. Es ist daher ohne Zweifel וַיָּשֶׂת für וישרת zu lesen und ויפקדהו als Glosse zu וישת אתו zu streichen. Das Subjekt zu וישת ergänzt sich auf אדניו im vorherg. Verse, worauf auch das Suff. in בעיניו geht, während אתו auf Joseph sieh bezieht. Ueber שית על = jemanden über etwas bestellen vgl. 41, 33. In כל יש לו

ist יש, wie Pr. 8, 21, Substantiv, und weil das Wort in dieser Bedeutung, gleich dem stamm- und sinnverwandten תושיה, ein Suffix nicht zulässt, folgt ihm ל zur Bezeichnung des Besitzes.

5. Wenn יש nicht Substantiv ist, sondern als untergeordnetes Satzglied den Begriff des Seins oder Vorhandenseins ausdrückt, wird es stets im Sinne des Präsens, nie im Sinne des Präteritums gebraucht. Num. 9, 20. 21 bildet bei näherer Betrachtung nur scheinbar eine Ausnahme von dieser Regel. Daher kann hier wie auch V. 8 אשר יש לו nicht richtig überliefert sein. Es schwanken bei diesem Ausdruck auch die Handschriften. Eine Handschrift hat hier אשר nicht, in etlichen fehlt dasselbe Wort V. 8, wiederum zwei haben hier im ersten Halbvers יש nicht, welches Wörtchen wieder in einer dritten im zweiten Halbvers fehlt. Es scheinen darum in allen diesen Fällen zwei verschiedene Lesungen verschmolzen zu sein, von denen die eine כל יש לו, wie V. 4, und die andere כל אשר לו war. Da letzteres der sonst gewöhnliche Ausdruck ist, wird es wohl, wenigstens hier und V. 8, vorzuziehen sein.

6. אתו ist so viel wie: ihn habend, seiner Diense gewiss. Ueber diese Bedeutung der Präposition vgl. den Gebrauch des sinnverwandten עם Ps. 73, 25 und sieh zu Hos. 12, 1. כי אם הלחם אשר הוא אוכל gibt Kautzsch wieder „nur dass er ass und trank“, aber was das heissen soll, weiss wohl nur er allein. Es ist nicht leicht, hier etwas Neues zu bieten, das zugleich auch besser wäre. Wenn man V. 9 in Betracht zieht, empfiehlt sich die alte rabbinische Erklärung, wonach der Ausdruck ein Euphemismus ist und = mit Ausnahme seiner ehelichen Beziehungen; sieh Midrasch rabba Gen. Par. 86 gegen Ende. Zur Ausdrucksweise vgl. Pr. 30, 20 und Nedarim 20 b, an welcher letzterer Stelle eine Frau, ihren Gatten praeposterae Veneris anklagend, sagt ערכתי לו שלחן והפכו על פניו. Danach wird uns hier mitgeteilt, das Potiphar, der Joseph zum Aufseher über sein ganzes Hauswesen gemacht hatte, dennoch, auf sein Eheglück bedacht, den jungen hübschen Sklaven von jedem direkten Dienste in Verbindung mit dem Frauengemach fern hielt; vgl. zu V. 11. Im zweiten Halbvers beachte man wohl, dass ויהי nicht einen Fortschritt in der Erzählung bezeichnet, sondern im Sinne des klassischen Imperf. gebraucht ist und einen begleitenden Umstand ausdrückt. Indessen ist dieser Gebrauch des Imperf. consec. nicht häufig.

7. נשא עיניו אל פ׳ bedeutet nicht „ein Auge auf jemanden werfen“, sondern heisst: auf den Knieen liegend, zu jemandem

mit einem Blicke hinaufsehen, in dem sich Verehrung oder flehentliche Bitte ausdrückt. Daher kommt dieser Ausdruck Ez. 33, 25 von dem zu einer Gottheit erhobenen Blick und Ps. 123, 1. 2 von dem Blicke vor, den der Sklave zu seinem ihn züchtigenden Herrn flehentlich erhebt. Hier ist der Ausdruck sehr geschickt gewählt, denn er besagt in aller Kürze ungemein viel. Die in ihren schönen, aber keuschen Sklaven rasend verliebte Frau kniete vor ihm und sah demütig zu ihm empor, um Gegenliebe flehend.

10. Der Ausdruck שכב אצלה lässt sich sonst nirgends nachweisen. Mir scheint daher לשכב אצלה eine in den Text geratene Randglosse zu להיות עמה. היה עם, ein Euphemismus für „beischlafen“, ist wohl selten, doch nicht beispiellos; vgl. 2 Sam. 13, 20. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, und das Ganze ist Zeitangabe zum folgenden. Der Sinn ist: als sie jeden Tag auf ihn einredete, ohne dass er ihr zu Willen stand.

11. ויהי כיום הזה wiederholt in Kürze den Inhalt des ganzen vorherg. Verses. Die Wiederholung ist wegen des vorherg. Umstandssatzes nötig. כיום הזה bezieht sich auf das vorherg. יום יום und heisst an einem solchen Tage, wie er eben beschrieben wurde, d. i. an einem Tage, an dem die Aegypterin ihren Antrag wiederholt und Joseph ihn mit Entrüstung zurückgewiesen hatte; vgl. die Wiedergabe der LXX. שם drücken LXX nicht aus, und auch bei Kautzsch-Socin ist das Wörtchen in der Uebersetzung ohne weiteres ausgelassen. Seitens der modernen Uebersetzer geschieht dies wohl auf die Autorität dieser alten Version hin. Denn die LXX repräsentieren für christliche Gelehrte in auffallender Weise den Text des alten Testaments und zwar, wie es scheint, aus zweifachem Grunde, weil sie nämlich Hebräisch nicht halb so gut verstehen wie Griechisch, und weil im Neuen Testament aus dem Alten nach dem Texte der LXX zitiert wird. LXX aber lassen שם aus, wie sie ähnlich an anderen Stellen mit Wörtern verfahren, deren Sinn sie nicht verstehen; vgl. zu 18, 4. Schuld am Missverständnis ist im vorliegenden Falle der Umstand, dass der Hebräer für „Wohnzimmer“ im allgemeinen kein besonderes Wort hat. Denn חדר heisst ausschliesslich Frauengemach oder ein Gemach, zu dem nur eine einzige Person Zutritt hat, und der Gebrauch von לשכה beschränkt sich auf Nebengemächer eines Heiligtums und Säle eines königlichen Palastes, die nicht als Wohnräume benutzt werden. Der Vorgang aber, der hier beschrieben wird, fand nicht im Frauengemach statt, denn dort hatte Joseph, wie oben gezeigt worden, nichts zu schaffen. Joseph

befand sich in irgend einem andern Teile des Hauses, und die Herrin war zu ihm gekommen. Danach heisst שם בבית in jenem Teile des Hauses, in jenem Zimmer. Der Verfasser will also nicht sagen, dass die beiden im ganzen Hause allein waren. Das fand er nicht nötig, und das wäre auch nicht gut möglich gewesen. Es genügt vollkommen, wenn in dem Teile des Hauses, wo sich die Szene abspielte, niemand ausser den beiden anwesend war.

14. In dem Pl. von לנו und בנו liegt eine zweckmässige Herablassung der hohen Dame zu ihrer angeredeten Dienerschaft, die man sich natürlich als Weibspersonen zu denken hat. Darum wird auch Joseph hier, zum Unterschied von V. 17, wo der Gatte angeredet ist, nicht עבד עברי, sondern עברי genannt, um die Gefühle der Dienerschaft nicht zu verletzen. Ich sage, Joseph wird hier bloss עברי genannt, weil für איש entschieden אישׁ zu lesen und dieses als Subjekt zu הביא zu fassen ist. Ganz natürlicher Weise muss hier hervorgehoben werden, dass es der Gatte selber ist, der den angeblich sein Eheglück untergraben wollenden fremden Burschen hergebracht hat; vgl. V. 17. Bei einer solchen Hervorhebung, aber kann das Subjekt des Verbums nicht ungenannt bleiben. עברי ist sehr stark betont. Der Umstand, dass der Betreffende einem Volke angehört, mit dem jede nähere Berührung den Aegyptern ein Greuel ist, vgl. 43, 32, erhöht die Empörung. — צחק ist hier mit ב, 26, 8 dagegen in demselben Sinne mit את konstruiert. Der Wechsel der Konstruktion erklärt sich daraus, dass dort von einem Vorgang zwischen Eheleuten die Rede ist, wo die Frau die Freiheiten des Gatten sich gern gefallen lässt, während hier eine keuschtuende Ehefrau von empörenden Anträgen spricht, die ihr ein fremder Mann gemacht hätte. Dort tut das Weib mit, hier nicht.

15. הרים פ׳ קולו ist der Bedeutung nach verschieden von נשא פ׳ קולו. Letzteres heisst, wie schon früher angedeutet wurde, schlechthin von seiner Stimme Gebrauch machen, sie in Tätigkeit setzen, ohne Rücksicht auf die Höhe des Tones, wozu sich aber noch der Nebenbegriff des Unwillkürlichen gesellt. Daher wird diese letztere Redensart meistens von Weinenden gebraucht, in welchem Falle וישא קולו ויבך nur so viel ist wie: er fing hörbar zu weinen an, zum Unterschied vom Vergiessen stiller Tränen. Ersteres dagegen bezeichnet das absichtliche Erhöhen des Tones der Stimme, das den Zweck hat, weithin gehört zu werden; vgl. 21, 16. 27, 38. 29, 11. 1 Sam. 24, 17 gegen Jes. 58, 1. Ez. 21, 27. Hi. 38, 34. Esra 3, 12.

— Ri. 9, 7 spricht, wie dort gezeigt werden wird, nur scheinbar dagegen. Und weil הרים פ׳ קולו ein absichtliches Tun bezeichnet, kann dabei, wie Jes. 37, 23, durch על die Beziehung der Person ausgedrückt werden, für deren Ohren die laute Aeusserung beabsichtigt ist, während נשא פ׳ קולו immer nur absolut gebraucht ist. Ein ähnlicher Unterschied zeigt sich auch zwischen רום und נשא in ihrer Verbindung mit לב; vgl. zu Thr. 3, 41.

17. In dieser Rede ist die Beziehung von לנו selbstverständlich anders als V. 14. Hier wird mit dem Pl. auf beide Gatten Bezug genommen.

20. Joseph kommt nach dem Gefängnis, das nur für hohe Gefangene, etwa politische Verbrecher aus den höhern Ständen und sonst hohe Persönlichkeiten, die sich die Ungnade des Königs zugezogen haben, bestimmt ist, weil es so für den Verlauf der Erzählung passt. Mehr noch, Joseph war auch aus demselben Grunde an einen hohen Beamten, der Verwalter der königlichen Strafanstalten war, verkauft worden. Denn wäre sein Herr ein Privatmann gewesen, so hätte Joseph nur in das Gefängnis für gemeine Verbrecher kommen können, wo er mit dem königlichen Mundschenken nicht in Berührung gekommen und folglich auch dem König nicht empfohlen worden wäre. Dass Potiphar den Sklaven in dieses noble Gefängnis tat, wird plausibel dadurch, dass er ihn lieb gewonnen hatte; vgl. V. 4. Auch mochte der Herr über die Schuld des Sklaven Zweifel hegen.

21. Als Objekt zu וַיֵּט, wenn dieses richtig überliefert und nicht vielmehr וַיֵּט zu lesen ist, kann חסד nur mit Bezug auf JHVH selbst verstanden werden und ויט אליו חסד so viel sein wie: und war gegen ihn huldvoll. Denn jemanden die Huld eines andern gewinnen lassen ist in der gemeinen Prosa nur המה חסד, nicht נטה ח׳; vgl. Esra 7, 28 und 9, 9. Der Unterschied, der sich hier zwischen Kal und Hiph. zeigt, ist derselbe wie zwischen פשט „die eigenen Kleider ablegen“ und הפשיט, welches auch da, wo das persönliche Objekt fehlt, mit Bezug auf die Kleider eines andern gebraucht werden muss. Vgl. auch Ps. 119, 112 נטיתי לבי gegen 1 K. 11, 4 הטו את לבבו. Die einzige, mir unbegreifliche Ausnahme hiervon bildet die Wendung הטה פ׳ את אזנו, in der Hiph. gebraucht ist, obgleich der Besitzer des Ohres Subjekt des Verbums ist.

XL.

1. האפה ist in dieser Verbindung = אֹפֵהוּ. Denn wie im Griechischen und in manchen der neuern Sprachen, z. B. der deutschen und französischen, kann auch im Hebräischen, wenn die Beziehung unzweideutig ist, der Artikel das besitzanzeigende Element ersetzen; vgl. 1 K. 13, 13 החמור = חמורי und Pr. 7, 19 האיש = אישי. Im zweiten Halbvers würde es bei nicht wiederholtem ל umgekehrt למלך מצרים אדניהם heissen. Bei der Wiederholung der Präposition dagegen ist nur die andere Wortfolge gestattet, denn dem speziellen אדניהם gegenüber nimmt der allgemeinere Ausdruck מלך מצרים die Stelle eines Eigennamens ein.

5. פתרון drücken LXX an dieser Stelle sonderbarer Weise durch ὅρασις und 41, 11 gar nicht aus. In modernen wissenschaftlichen Uebersetzungen wird כפתרון חלומו an beiden Stellen wiedergegeben „einen Traum von besonderer Bedeutung“, aber das ist ganz willkürlich, abgesehen davon, dass dies die nachherige Deutung des Traumes zum Teil vorwegnehmen würde, was nicht in der Absicht des Erzählers liegen kann. Höchst wahrscheinlich will der fragliche Ausdruck darauf anspielen, das sich der Traum jedes der beiden Männer innerhalb seiner Berufstätigkeit bewegte, da der Mundschenk von Wein und der Bäcker von Gebäck geträumt hatte. Aber diese Anspielung kann in dem Ausdruck, wie er uns überliefert ist, unmöglich liegen. Ich vermute daher, dass der Text für כפתרון ursprünglich כְּיִתְרוֹן hatte. כיתרון חלומו hiesse wie das V o r w i e g e n d e in seinem Träumen, das ist im Zusammenhang mit dem Vorherg., wir träumten ein jeder von uns, wie wir es gewöhnlich tun, von dem, womit wir zu hantieren und umzugehen pflegen. יתרון kommt allerdings erst in Ecclesiastes vor. Allein die letzte Hand wurde an dieser Partie der Josephgeschichte wohl nicht viel früher angelegt. Denn gar manches in dieser Partie hat seines Gleichen nur im Buche Esther, wie das Siegel in Gestalt eines Ringes und das Abziehen des königlichen Siegelringes, um ihn einem Günstling anzustecken, 41, 42 und Esther 3, 10; ebenso das Herumfahren eines Günstlings im königlichen Wagen durch die Strassen, während ein Herold vor ihm hergeht und etwas — hier etwas uns noch Unverständliches — zu seinem Ruhme ausruft, 41, 43 und Esther 6, 8. 9. Ferner hat diese Partie der Josephgeschichte mehrere Ausdrücke aufzuweisen, die sich im A. T. sonst nirgends finden, und die dem Sinne nach unverkennbar fremdländisch

sind. Solche Ausdrücke sind 41, 30 וקמו שני רעב, 41, 32 השנות החלום und 41, 44 לא ירים איש את ידו ואת רגלו. Wenn man alles dies in Betracht zieht, kann man das Vorkommen von יחרון an dieser Stelle nicht unwahrscheinlich finden.

Beide königlichen Beamten haben Träume, damit sich Josephs Kunst durch zwei Fälle bewährt, wie sich der Mundschenk denn auch später bei der Empfehlung Josephs an Pharao mit der Erwähnung seines eigenen Falles allein nicht begnügt, sondern auch den Fall seines Kollegen nennt; vgl. 41, 10—13. Dieses Streben, etwas durch zwei Fälle, wie durch zwei Zeugen, zu konstatieren, ist der alttestamentlichen Darstellungsweise eigen; sieh zu Deut. 2, 29. 1 K. 2, 39. Ruth 1, 1 und vgl. hier oben 31, 52. Hierher gehört auch die in den Reden der Propheten und in der Poesie häufige Anrufung des Himmels und der Erde — immer nur beider zusammen — als Zeugen.

8. Nach dem uns im zweiten Halbvers vorliegenden Texte erklärt sich Joseph für einen Gottesmann, was er aber unmöglich tun konnte. Für הלוא לאלהים ist הַלֵּאלֹהִים zu lesen. Daraus ist durch Dittographie von לא die Recepta entstanden. Für ein geübtes Auge ist die ungewöhnliche Schreibart von הלוא ein Beweis, dass der Text hier in seiner ursprünglichen Gestalt nicht vorliegt, denn sie hat, wie nicht selten bei andern Wörtern, den Zweck, die Spuren der Aenderung nach Vermutung zu verwischen. Die Frage ist danach bloss rhetorisch und kommt virtuell einer Verneinung gleich. Joseph behauptet, dass die Deutung von Träumen im Allgemeinen eine Kunst und nicht Sache eines Gottesmanns sei — sieh Dan. 2, 11 — weswegen auch er sich daran wohl versuchen könne.

10. Für das ungrammatische כפרחת lese man כְּפֹרַחַת, wie auch Onkelos gelesen zu haben scheint. Durch die asyndetische Anreihung des Schlusssatzes soll die augenblickliche Entwicklung der Blüte zur Frucht gemalt werden.

13. Als Bedeutung der Redensart נשא את ראש פ' an dieser Stelle geben die Wörterbücher an „jemanden zu Ehren bringen“, und es ist unbegreiflich, wie man so etwas hinstellen kann angesichts der Tatsache, dass einer der königlichen Beamten, mit Bezug auf den dieser Ausdruck gebraucht ist, nicht zu Ehren, sondern an den Galgen kommt; vgl. V. 20 und 22. Tatsächlich liegen der Bedeutung dieser Redensart der Begriff des Wesentlichen, den ראש, und der Begriff des Nehmens, den נשא in sich birgt, zu Grunde. Im Falle der eingekerkerten Pharaonischen Beamten, wie auch im

Falle des in Babylon in Gewahrsam gehaltenen Königs von Juda, Jer. 52, 31, liess der Herrscher eine Zeit lang nach ihrer Einkerkerung das Wesentliche aus den Akten ihres Prozesses ausziehen und sich vorlegen. Dieser Auszug heisst hebräisch ראש, vgl. K. zu Ps. 119, 160, und diesen Auszug zur Einsicht nehmen heisst נשא. Die Redensart drückt also an sich keineswegs das Ergebnis der Untersuchung aus. Diese kann günstig ausfallen, wie im Falle unseres Mundschenken und Johachins, Königs von Juda, oder ungünstig, wie für den Oberbäcker Pharaos.

14. Hier liegt kein Anakoluth vor, wie man es allgemein anzunehmen scheint. כי ist nicht mit אם zu verbinden. Erstere Partikel ist, wie öfter das sinnverwandte אשר, = sodass, und letztere leitet einen Bedingungssatz ein, dessen Apodosis mit ועשית anfängt. Die Fassung von אתך wird sich von selbst ergeben, wenn noch hinzugefügt wird, dass der Sinn des Ganzen, freier ausgedrückt, der ist: so sehr bin ich deiner Rehabilitierung gewiss, dass ich dich nun bitte, du wollest, wenn du im Glücke in Verbindung mit deinem Schicksal an mich denkst, die Güte haben u. s. w. Nach Buhl ist אתך hier = in deinen Gedanken. Allein das wäre hebr. בלבבך. אם זכרתני birgt in sich einen leisen Zweifel, dass der Angeredete im Glücke an den im Kerker schmachtenden Sklaven denken wird, ein Zweifel, der nach V. 23 in der Folge gerechtfertigt wurde. Sieh zu 38, 9. Im zweiten Halbvers ist bei והזכרתני offenbar nicht an blosses Erwähnen, sondern an Loben zu denken. Joseph bittet den Höfling, er möge seiner lobend erwähnen, ihn bei Pharao empfehlen. Aehnlichkeit hat im Englischen die übliche Formel beim Abschied nach flüchtigem Begegnen und in Briefen an intime Freunde „remember me to Mrs. so and so“ = empfehlen Sie mich ihrer Frau. Von diesem Begriff geht auch das öfters vorkommende מזכיר als Bezeichnung eines Hofbeamten, dessen Amtes es hauptsächlich war, wohlverdiente königliche Diener dem Monarchen zur Beförderung zu empfehlen.

15. Der Ausdruck גנב גנבתי ist noch lange kein Beweis, dass diese Partie der Josephgeschichte aus einer andern Quelle stammt als 37, 27 und 45, 4. Joseph kann auch von sich sagen, dass er gestohlen worden, weil ihn nicht der Vater, sondern die Brüder verkauft hatten, denen das Recht dazu nicht zustand, zumal da sie die Tat verheimlichten. Auch die alte jüdische Exegese fasst die Sache in dieser Weise auf. So wird Mekhilta zu Ex. 13, 14 dem zu seinen Brüdern redenden Joseph in den Mund gelegt wie folgt:

משביע אני עליכם שממקום שנגנבתי שם תחזירוני ich beschwöre euch, bringt mich (nach meinem Tode) nach der Stätte zurück, wo ihr mich gestohlen habt. מארץ העברים ist wiederum ein frappanter Anachronismus. Im zweiten Halbvers heisst לא עשיתי מאומה ich habe nichts verbrochen, nichts Böses getan. Ueber diesen Gebrauch von מאומה vgl. 22, 12, nur dass der Ausdruck dort rein physisch, hier aber mehr in ethischem Sinne verstanden sein will.

16. כי טוב פתר kann selbstverständlich nur heissen „dass er zum Guten ausgelegt.“ Dass dieser Umstand auch den Oberbäcker veranlasste, sein Glück bei Joseph zu versuchen, erklärt sich daraus, dass hie und da der Glaube herrschte, der Traum sei nur eine vage Vorahnung, welcher der Weise durch seine Deutung nach Belieben Gestaltung geben kann; vgl. den talmudischen Ausspruch כל החלומות הולכין אחר הפה alle Träume richten sich nach ihrer Deutung, Berachoth 55b. — חרי pflegt man von חָוַר abzuleiten und demgemäss darunter Weissbrot zu verstehen. Allein das Vorkommen dieses Stammes im A. T. ist sehr zweifelhaft, denn Jes. 29, 22 ist wohl יחפרו für יֶחֱוָרוּ zu lesen, und Esther 1, 6 ff. ist חור höchst wahrscheinlich ein Fremdwort wie כרפס. Ausserdem ist „Weissbrot“ deutsche, nicht hebräische Ausdrucksweise, denn der Hebräer bezeichnet das Brot nicht nach seiner Farbe, sondern nur nach der Getreideart, aus der es gemacht ist. Endlich ist von dem Inhalt des obersten Korbes, der allein hier in Betracht kommen kann, erst im folg. Verse die Rede und zwar in umfassenderer Weise. Welchen Zweck hätte auch eine besondere Hervorhebung des Weissbrots? חרי kommt von חרר, welches dem arab. خرّ entspricht, und heisst Flechtwerk, eigentlich etwas mit Löchern; vgl. חֹר und חֻר und sieh Raši. Aehnlich erklärt auch Abulwalid das Wort (der die Annahme, dass die Bedeutung von dem Begriff „weiss“ ausgeht, als unpassend abweist), nur dass er ihm eine andere Ableitung gibt. Die Gefässe sind geflochtene Körbe und nicht massiv, weil die Vögel so auch an den Seiten mit den Schnäbeln an den Inhalt heran können, während sie sonst nur auf den Teil der Esswaren angewiesen wären, der obenauf lag. Man muss sich die Körbe aber nicht dicht geflochten denken, weil dann die Tiere an den Seiten das Gebäck nicht hätten erreichen können. Denn die Körbe waren, wie der Ausdruck בסל העליון in V. 17 zeigt, in einander gesteckt. Wegen dieses speziellen Flechtwerks der Körbe, wird סלי durch חרי und nicht etwa durch שבכה näher bestimmt.

19. Streiche nach zwei Handschriften מעליך als spätere Zutat, die auf Missverständnis von ישא ראשך beruht, und vgl. zu V. 13.

20. בתוך kann nur heissen „unter", „mitten unter", nicht „im Beisein", wie dieser Ausdruck neuerdings wiedergegeben wird. Letzteres müsste durch לעיני oder לפני ausgedrückt sein. Pharao hielt an seinem Geburtstag zum Zwecke der Begnadigung allgemeine Umschau unter denen von seinen Dienern, die für irgend ein Vergehen im Kerker schmachteten, und unter diesen kam ihm auch der Fall der beiden genannten Beamten in den Sinn.

21. Der Sinn des ersten Halbvers ist: und setze den Obermundschenken wieder zu seinem Mundschenken ein. Ueber den Gebrauch von על zur Bezeichnung des Produkts vgl. zu Ex. 28, 11.

23. Sieh zu 39, 20. Auch die Vergesslichkeit des Obermundschenken, an sich natürlich, ist in der Erzählung für den weiteren Verlauf der Begebenheiten unerlässlich. Hätte der Mann gleich nach seiner Rehabilitierung, und ehe Pharao seinen Traum hatte, an Joseph gedacht, so würde er ihn wohl aus dem Gefängnis haben befreien können, aber Joseph wäre dann dem König nicht zur rechten Zeit vorgestellt worden. Denn im Hause seines frühern Herrn hätte Joseph nach dem, was vorgefallen war, nicht verbleiben können. Dieser hätte ihn also auswärts verkauft, sodass er im rechten Augenblick nicht zu finden gewesen wäre. Allerdings hätte Pharao seinen Traum früher haben können; aber dann wäre die literarische Kunst an der Erzählung zu auffällig. Darum geschieht dies erst im dritten Jahre, das heisst einige Zeit nachher; vgl. zu 4, 3 und 22, 4.

XLI.

4. Das Erwachen und Wiedereinschlafen Pharaos hat den Zweck, den Traum in zwei zu teilen; sonst wäre der Vorgang mit den Aehren bloss Fortsetzung eines und desselben Traumes. Nebenbei sei bemerkt, das יקץ immer nur erwachen, nie wach sein heisst, während הקיץ beide Bedeutungen hat.

8. Hier mag die Mitteilung einer beachtenswerten rabbinischen Phantasie am Platze sein. Es ist eine Bemerkung zu ואין פתר אתם לפרעה, die in Midrasch rabba zu Gen. Par. 89 sich findet. Der Text in unsern Ausgaben und auch in den Handschriften ist mehrfach entstellt. Bei Raši, der zu unserer Stelle die betreffende Bemerkung anführt, lautet der Text etwas anders, enthält aber auch

da manche spätere Zutat. Bei einer Kombination der beiden Versionen lässt sich jedoch das nicht Ursprüngliche leicht ausscheiden und das Fehlende ergänzen, worauf die Bemerkung lautet פותרים היו אתם אבל לא לפרעה שהיו אומרים שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר, d. i., sie — die Weisen Aegyptens — deuteten die Träume wohl, aber nicht auf Pharao, denn sie sagten, sieben Töchter wirst du erzeugen und sieben Töchter begraben. Danach dient ל in לפרעה zur Angabe der nähern Beziehung, vgl. 42, 9 להם, und die Unfähigkeit der Weisen Aegyptens, den Traum richtig zu deuten, wird dem Umstand zugeschrieben, dass sie die Vorahnung des Traumes mit dem Privatleben des Träumers und nicht mit seiner Eigenschaft als König in Verbindung brachten, weshalb sie den Traum auf Familienverhältnisse bezogen. Joseph dagegen sah in Pharao den König und in seinem Traum eine Vorahnung des Schicksals des Landes, dessen Herrscher er war. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete Joseph den Traum: Aus dem Nil, von dem die Ernte Aegyptens abhängt, steigen zuerst sieben fette, nachher ebenso viele magere Kühe; dann werden die fetten Kühe von den magern verschlungen; und darauf eine zweite Version, worin die Beziehung auf die Ernte unzweideutig hervortritt — alles das, mit Geschick geordnet und zusammengestellt, ergab leicht die richtige Deutung.

Obiges hielt ich einst für die richtige Erklärung unserer Stelle. Jetzt bin ich anderer Ansicht und denke vielmehr, dass es hier gar keiner Erklärung bedarf. Die Mitteilung aber dürfte für manche Leser als Probe rabbinischer Rationalisierung, die den ähnlichen modernen Versuchen nicht nachsteht, interessant sein.

9. Für das in dieser Verbindung unpassende את ist nach Sam. und einigen hebr. Handschriften bei Kenn. אל zu lesen. Die Korruption ist unter dem Einfluss des folg. את entstanden. Im zweiten Halbvers ist der Sinn der: gern bringe ich meine Verschuldung jetzt in Erinnerung. So spricht der Höfling, weil er Dank seiner ehemaligen Verschuldung die Bekanntschaft Josephs gemacht hatte, durch dessen Empfehlung er bei dieser Gelegenheit dem König dienen kann. Auf diese Fassung weist היום unverkennbar hin.

11. Ueber den Sinn des zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu 40. 5.

12. איש כחלומו פתר ist = er gab dem Traum eines jeden von uns eine Deutung, die für ihn zu passen schien.

14. Für וירִצֻהו liest man wohl besser וירִצֻהו, dessen Subjekt פרעה bleibt. Dagegen ist hier ויגלח nach der Bemerkung zu 38, 14 gut hebräisch, und es ist durchaus nicht nötig, dafür וַיְגַּלַּח zu lesen, wie manche der Neuern es tun. Niph. von גלח kommt übrigens nirgends vor.

15. תשמע חלום לפתר אתו wird in .den modernen wissenschaftlichen Uebersetzungen wiedergegeben „du brauchst einen Traum nur zu hören, um ihn deuten zu können. Das ist sehr originell und mag auf den ersten Blick von besserem wissenschaftlichen Verständnis zu zeugen scheinen. Bei näherer Betrachtung aber verrät diese Wiedergabe eine bedauerliche Unkenntnis des Hebräischen. Denn in dem angeblichen Sinne ist der fragliche Satz absolut unhebräisch. An der falschen Deutung ist hauptsächlich der Ausdruck תשמע schuld, den man in seinem gewöhnlichen Sinne fassen zu müssen glaubt. Aber שמע heisst in dieser Verbindung nicht hören, sondern verstehen, speziell das Gehörte verstehen; vgl. z. B. 1 K. 3, 9. Hier empfahl sich ganz besonders dieses Verbum. Denn der Traum wird als die Sprache der Vorahnung aufgefasst, und eine Sprache verstehen ist weder הבין noch ידע, sondern nur שמע; vgl. 11, 7. 42, 23. 2 K. 18, 26. Die Konstruktion ist im Wesentlichen dieselbe wie 1, 4, nur dass in diesem Falle nicht das Subjekt, sondern das Objekt des abhängigen Satzes des Nachdrucks halber in den Hauptsatz gezogen ist. Das Ganze ist danach = תשמע לפתר חלום du verstehst es, einen Traum zu deuten.

16. Für בלעדי sprich בִּלְעֲדֵי oder בִּלְעֲדֵי als st. constr., in welcher Aussprache das Wort selbstverständlich gegen die Accente mit dem Folg. zu verbinden ist. Ueber die Verbindung בלעדי אלהים vgl. Ewald zu Eccl. 2, 25. Zwischen אלהים und יענה ist מי einzuschalten, welches Wörtchen wegen des vorherg. und des folg. Buchst. ausgefallen ist. ענה aber bedeutet hier sicher stellen, verbürgen; vgl. Hos. 2, 23. 24 und Eccl. 10, 19. Dieser Bedeutung liegt eigenlich der Begriff „gemäss sein“ zu Grunde; vgl. englisch „to answer“ und deutsch in der ältern Sprache „antworten“ im Sinne von „entsprechen.“ Danach ist der Sinn des Satzes: ausser Gott wer kann Pharaos Wohlfahrt verbürgen? Joseph, der schon früher in seine Kunst einiges Vertrauen gesetzt, vgl. zu 40, 8, gibt jetzt, nachdem sich diese bereits in zwei Fällen so glänzend bewährt hat, stillschweigend zu, dass er Träume zu deuten versteht, verwahrt sich aber ausdrücklich gegen die Ungnade des Königs für den Fall, dass dessen

Traum nach seiner Deutung eine Vorahnung künftigen Unglücks sein sollte.

17. Die Erzählung des Traumes vor den Weisen Aegyptens ist V. 8 nur leichthin angedeutet, weil sie erfolglos war. Hier dagegen, wo die Erzählung ihren Zweck erreicht, folgt nicht nur der ganze Traum ausführlich, sondern es wird sogar auch manches nachgetragen, so z. B. V. 19b und 21, wie auch צנמות in V. 23. Es ist, wie wenn Pharao, nunmehr der richtigen Deutung gewiss, über seinen Traum besser nachdenkt und sich jede Einzelheit in Erinnerung zurückzurufen sucht, damit die Deutung möglichst vollkommen wird. — Für הנני lies חנני und vgl. 40, 9. 16. Waw, in dieser Verbindung = arab. ف, ist hier wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Jod weggefallen.

21. Sieh zu 2, 21. Eine ähnliche falsche Punktation wie die dort nachgewiesene liegt auch hier vor, denn für קִרְבֶּנָה, dessen Verbalsuff. bei einem Substantiv unerklärlich ist, muss man beidemal sprechen קִרְבָּנָה, d. i. קֶרֶב mit Possessivsuff. der dritten Pers. Pl. fem. Ueber den Ausdruck בא אל קרב für das Gelangen in den Magen vgl. Ps. 109, 18. Was auf das erste קרבנה folgt, bildet einen Umstandssatz, dessen Konstruktion mit der zu 4, 18 erörterten Aehnlichkeit hat. Denn im Hebräischen kann ein durch כי zum Substantiv zusammengefasster Satz nicht unabhängig sein, mithin kann hier der Satz כי באו וגו׳ nicht das Subjekt zu נודע bilden. Das Subjekt zu diesem Verbum ist die Handlung selbst, und der darauf folg. Satz bildet das Objekt. Es ist allerdings noch eine andere Konstruktion möglich. Es kann nämlich das in der Verbalform enthaltene Pron. der dritten Pers. Subjekt sein und den folgenden Satz antizipieren, vgl. Ruth 2, 22 und Hi. 13, 10, doch ist diese Konstr. äusserst spät und scheint noch obendrein sich auf das Verbum טוב zu beschränken.

25. חלום פרעה אחד הוא pflegt man von der gleichen Bedeutung beider Träume zu verstehen. Allein, um diese Gleichheit auszudrücken, müsste es heissen חלמות פרעה אחד הם. Tatsächlich hat אחד hier eine spezielle Bedeutung und heisst unzweideutig. Diese Bedeutung ergibt sich leicht aus dem Begriff der Einzahl. Eine Sache ist eins, wenn sie nicht von zwei Seiten angesehen werden, wenn es über sie nur eine Ansicht geben kann; sieh zu Hi. 9, 22. Dan. 2, 9 und Esther 4, 11. Der zweite Halbvers, worin הגיד mit הראה V. 28 gleichbedeutend ist und = „er deutet an“, „lässt ahnen“, vgl. zu 27, 42 und 31, 20, ist eine weitere Ausführung des-

selben Gedankens; denn der Sinn des Ganzen ist der: weil Gott den Pharao will ahnen lassen, was er zu tun vorhat, darum liess er den Traum sich so gestalten, dass er nur eine Deutung zulässt.

26. Hier ist der ganze zweite Halbvers als spätere Zutat, die auf Missverständnis von V. 25a beruht, zu streichen. חלום אחד הוא könnte übrigens nur heissen „es ist dies der einzige Traum", vgl. 27, 38, aber nicht „es ist ein Traum." Dass das Ganze nur ein Traum ist, das braucht Joseph auch nicht zu betonen, denn Pharao selber hatte die Sache nicht anders angesehen, vgl. V. 15, wo er nur von einem Traume spricht. Wäre der fragliche Satz echt, so würde er nicht hier die Rede unterbrechen, sondern etwa am Ende von V. 27 kommen.

27. Die Abteilung ist hier ungemein geschmacklos und benimmt dem, was auf הנה bis zum Athnach folgt, allen Sinn, da es unmöglich einen vollständigen Satz bilden kann. Teile bei הנה ab. Für יהיו aber ist entschieden zu lesen יְחַוּוּ = sie weisen hin, zeigen an, bedeuten. Subjekt zu diesem Verbum ist שבע השבלים, und שבע שני רעב bildet das Objekt. Besonders sind es die schlechten Aehren, welche die Jahre der Hungersnot bedeuten. חוה ist zwar ein poetisches Wort, doch gibt es eine bedeutende Anzahl solcher Wörter im Pentateuch; vgl. zu 5, 22.

28. הוא הדבר אשר דברתי übersetzen alle Neuern „deshalb habe gesagt", aber das passt hier nicht und, was mehr ist, das liegt auch in den Worten nicht. Der Sinn des Satzes ist: das ist dasselbe, was ich gesagt habe, d. i., das meinte ich, als ich sagte.

29. שבע kann als nachträgliche Apposition zu שבע שנים oder als adverbielle Bestimmung gefasst werden. Bei der letzten Fassung steht der Ausdruck selbstverständlich im Acc.

30. תשכח ist = und wird keine Spuren zurücklassen. Bei diesem Gebrauch des Verbums ist sein Begriff vom Gedankenreich auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung übertragen.

31. Dieser Punkt in der Deutung entspricht dem ולא נודע כי באו אל קרבנה V. 21 im Traume.

32. Der Gebrauch von על im Sinne von „was anlangt" ist äusserst spät. Man missverstehe mich nicht. „Betreffend" heisst על auch in der klassischen Sprache, wenn die Präpos. von einem Verbum abhängt. Spät und äusserst selten ist nur dessen absoluter Gebrauch, wie er uns hier begegnet. Ich kenne nur noch ein einziges Beispiel; vgl. zu Eccl. 3, 18. השנות mit folg. פעמים kann, da

der Traum nur ein einziges Mal wiederholt ist, oder vielmehr da eine Wiederholung eines und desselben Traumes eigentlich gar nicht vorliegt, nur so viel sein wie: zweimal in verschiedener Form auftreten oder erscheinen. Gemeint ist die Abwechslung von Kühen und Aehren als Faktoren im Traume.

34. יעשה פרעה ist nach der Bemerkung zu 27, 37 = möge Pharao Vorsorge tragen oder Massregeln treffen. Die nähere Beziehung ist hier nicht ausgedrückt, weil sie sich nach dem Zusammenhang von selbst ergibt. Wie V. 33 ירא für ירא לו steht, vgl. 22, 8 und 1 Sam. 16, 1, so ist hier לעמו oder לארץ מצרים zu ergänzen; sieh zu 50, 20. — וחמש wird allgemein wiedergegeben „und möge er mit dem Fünften belegen“, d. i., den Fünften als Abgabe zahlen lassen. Aber dieses wäre nach der Analogie von יעשר 1 Sam. 8, 15 und 17 Kal, nicht Piel. Auch müsste es danach wohl אדמה für ארץ heissen. Ferner ist der angebliche Begriff 47, 24 nicht durch unser Verbum ausgedrückt, sondern anders und zwar weitläufig umschrieben. Endlich wäre dies ein Verfahren, wobei den armen Bauern Aegyptens während der Hungersnot für die Zurückgabe eines blossen Teiles des Getreides, das sie selber in den Jahren ihres Ueberflusses dem Staate unentgeltlich gegeben hätten, ihr ganzes Geld, ihr Vieh, ihr Boden und sogar ihre Freiheit abgenommen worden wären; vgl. 47, 17. 19. 20. Ein solches Verfahren wäre aber eine Ungerechtigkeit, die weder Joseph als weiser und gottesfürchtiger Mann anraten konnte, noch Pharao als Herrscher eines zivilisierten Landes begehen durfte. Das fragliche Verbum hat mit der Fünfzahl nichts zu tun. חמש, wie es hier gebraucht ist, entspricht dem arab. حمس, mit dem auch das Jos. 1, 14. 4, 12 und Ri. 7, 11 vorkommende חמשים etymologisch zusammenhängt. Das arab. Verbum heisst in der ersten Konjugation tapfer und im Kampfe ausdauernd sein. Unser faktitives Piel bedeutet daher „machen, dass das Objekt einen Kampf bestehen kann, ihm die Ausdauer im Kampfe ermöglichen.“ Der Kampf ist in dem vorliegenden Falle der Kampf mit der Hungersnot. Was Joseph hier empfiehlt, ist demnach dies, Pharao möge durch die Anlegung von Vorräten während der Jahre des Ueberflusses dem Lande den Kampf mit der darauf folgenden Hungersnot ermöglichen. In welcher Weise die vielen grossen Vorräte hergenommen werden sollen, darüber ist nichts gesagt, weil es sich von selbst versteht, dass ein gerechter Staat das kaufen muss, was er nachher nicht nur an die Einheimischen, sondern auch an Ausländer zu

verkaufen beabsichtigt, namentlich wenn der Kaufgegenstand so wohlfeil ist, wie das Getreide in den Jahren des Ueberflusses sein musste; vgl. Ibn Esra, der freilich חמש anders fasst. Zu bemerken ist noch, dass בשבע שני השבע wahrscheinlich nicht Zeitangabe ist, sondern ב darin instrumentale Bedeutung hat. Danach wäre der Sinn: Pharao möge die sieben Jahre des Ueberflusses dazu benutzen, das Land vor der künftigen Hungersnot zu schützen.

35. Streiche בר, welches durch Dittographie aus der zweiten Hälfte des vorherg. Wortes entstanden ist. Objekt des Verbums ist dann das zweite אכל. Bei dem überlieferten Text schwebt אכל בערים ושמרו in der Luft.

40. Für יִשַּׁק, das in diesem Zusammenhang keinen vernünftigen Sinn gibt, da der Vizekönig unmöglich vom ganzen Volke auf den Mund geküsst werden kann, ist יִשֹּׁק von שוק zu lesen. יִשֹּׁק אל פיך ist = soll sich deinem Befehle unterwerfen; vgl. zu 3, 16. Auch im zweiten Halbvers ist אגדל unmöglich richtig überliefert. Denn danach kann הכסא nur Acc. der nähern Beziehung sein, dagegen spricht jedoch die Determination dieses Nomens, besonders aber dessen Stellung im Satze. Denn der Acc. der nähern Beziehung darf, wie schon zu 32, 14 bemerkt wurde, in der gemeinen Prosa dem zu Bestimmenden nicht vorangehen. Eine einzige Handschrift bei Kenn. hat יגדל, was nicht viel besser ist, aber auf das Richtige führt. Wenn das Verbum ursprünglich in der dritten Person war und הכסא zum Subjekt hatte, worauf die genannte Lesung hinzuweisen scheint, so las der Text יֶחְדַּל für אגדל. Danach ist der Sinn des Ganzen: nur der Thron soll Dir unmöglich sein. Ueber חדל in diesem Sinne vgl. K. zu Ps. 49, 9.

45. יצא על bezeichnet hier nicht die Bewegung des Subjekts selbst, sondern die Verbreitung von dessen Kunde; vgl. Esther 1, 17. Die Kunde von Joseph, in der er selbstverständlich den ihm vom König gegebenen ägyptischen Namen führte, verbreitete sich im Lande Aegypten. Nur bei dieser Fassung des Schlusssatzes erklärt es sich, zu welchem Zwecke uns der Namenswechsel berichtet wird, da der Verfasser seinen Helden nach wie vor stets nur Joseph nennt. Obgleich nun der Held für den hebräischen Leser seinen früheren Namen behält, wird im weitern Verlauf der Erzählung natürlicher Weise vorausgesetzt, dass er unter den Aegyptern von nun an den Namen führte, den ihm der König gegeben, und dieser Umstand ist von grosser Wichtigkeit für die weitern Begebenheiten in der Josephgeschichte. Denn, hätte Joseph

nach seiner Erhöhung seinen früheren Namen beibehalten, so würden die Söhne Jacobs, die dieser Namen hätte frappieren müssen, über dessen Träger Nachforschungen angestellt, über seine frühern Schicksale Erkundigungen eingezogen, und so herausgefunden haben, dass er ihr Bruder war, und dies hätte die Hälfte der Geschichte verdorben. So aber war dafür gesorgt, dass dies nicht geschehen konnte. Denn Joseph war ein obskurer Sklave und lange eingekerkert gewesen. Er führte nunmehr einen andern, uns noch nicht klaren, aber jedenfalls grossartigen Namen, der im ganzen Lande bekannt war. Nur sehr wenige Leute konnten wissen, wie er früher hiess, und diese wenigen wären ihres Lebens nicht sicher gewesen, wenn sie den Vizekönig bei dem Namen genannt hätten, den er einst als Sklave geführt. Sonach war Joseph vor Entdeckung sicher und konnte sich seinen Brüdern gegenüber bis zuletzt verstellen.

46. בעמדו לפני פרעה ist = als er in Pharaos Dienste trat, wörtlich als er sich dem Pharao zur Verfügung stellte. Wäre das blosse Erscheinen vor Pharao gemeint, so würde es בדַבְּרו אל statt בעמדו לפני heissen; vgl. Ex. 7, 7. Dieser Begriff liegt aber hauptsächlich in לפני, vgl. 20, 15. 24, 54. 34, 10, nicht, wie Buhl meint, in עמד, welches in dieser Redensart von der ehrerbietigen Stellung des Dieners gebraucht wäre.

51. נַשַּׁנִי wäre Kal von einem נשׁשׁ, das aber die Sprache nicht kennt. Für Piel von נשה ist das Wort im Hebräischen eine Unform. Die Massora aber, die hier der traditionellen Fassung folgte, daran jedoch Anstoss nehmen mochte, dass Joseph mit seiner Not auch seine ganze Familie vergessen konnte, wollte durch diese Punktation statt des regelmässigen נִשַּׁנִי die Bedeutung des Wortes verdunkeln. Höchst wahrscheinlich aber kommt נשני nicht von נשה, von dem Piel sonst nicht im Gebrauch war. Mehrere Sam. codices haben dafür נשאני. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich נִשַּׁנִי = נִשְּׂאַנִי als Piel von נשא las, das bei der losen Art solcher Namensdeutungen trotz seines Sinnes auf מנשה anspielen kann. Danach wäre את beidemal Präposition und, wie Neh. 5, 18 das sinnverwandte עם und arab. مع, = ungeachtet. Der Sinn des Satzes wäre dann der: Gott hat mich erhöht nach all meinem Unglück und trotz des ganzen Hauses meines Vaters, d. i., trotz der Brüder, die ihn alle hassten. בית אבי schliesst den Vater selbst nicht ein; vgl. zu Pr. 21, 12.

52. Da, namentlich nach alttestamentlicher Anschauung, zur Fruchtbarkeit einer Familie mehr als zwei Kinder gehören, so muss הפרני hier in qualitativem Sinne verstanden werden, = hat mich zur Macht kommen lassen; vgl. Pr. 29, 2, wo das sinnverwandte רבה in Parallele mit משל sich findet.

54. Bei ובכל ארץ מצרים וגו muss man an das Arrangement denken, wobei in jeder Stadt im Lande der Ueberfluss der ganzen Umgegend aufgespeichert worden war; vgl. V. 48.

56. שבר hat Am. 8, 5 בר zum Objekt und heisst dort Getreide feil bieten, welches Spekulanten lange zurückhielten, um dafür einen höhern Preis zu erzielen. Hier ist das Verbum in ähnlicher Weise gebraucht. Denn der Umstand, dass der ägyptische Staat während der Hungersnot auch an Ausländer Getreide verkaufte, zeigt, dass man bei der Anlegung der Vorräte neben der Fürsorge für das Land auch an materiellen Gewinn gedacht hatte. Objekt des Verbums ist כל. Für בהם aber ist בָּהֶם als Perf. von בהם zu sprechen. Das Verbum bedeutet, wie arab. بهم IV, verschliessen, einschliessen. Dieses Verbum kommt, im A. T. sonst nicht vor, wahrscheinlich weil sich dessen Gebrauch im Hebräischen auf Getreide beschränkt, das unter solchen oder ähnlichen Umständen dem Markte entzogen wird. Hinzuzufügen ist noch, dass auch der Gebrauch dieses Verbums an dieser Stelle auf eine sehr späte Anlegung der letzten Hand an die Josephgeschichte hinweist. Denn an einer andern Stelle des A. T. ist das Zurückhalten von Getreide seitens der Spekulanten durch das ältere מנע ausgedrückt; vgl. Pr. 11, 26.

XLII.

1. שבר heisst nach den einen Lexikographen eigentlich Ausbruch und daher Getreide, weil dieses leicht aus der Hülse bricht. Nach den andern ist das Sin nicht stammhaft, und der Begriff entsteht aus dem des Tragens, welcher der Wurzel בר anhaftet. Wiederum andere kombinieren den Stamm mit dem arab. ثمر. Und alles das, weil man die Sprache nicht genau beobachtet. Denn eine genauere Beobachtung der Sprache zeigt, dass שבר nicht Getreide schlechthin heisst. Das Getreide der eigenen Ernte heisst nicht שבר, auch das Getreide nicht, das man kauft, um wieder zu verkaufen, oder das man für Spekulation vorrätig hält. So wird im vorherg. Abschnitt das Getreide, das Joseph in den Jahren des Ueberflusses aufspeicherte, mit Bezug auf ihn selbst nie שבר, sondern stets בר oder

אֹכֶל genannt; vgl. 41, 35. 36. 48. 49. Nur das Getreide, das man, namentlich zur Zeit einer Hungersnot, für den **eigenen Bedarf kauft** oder einem andern für seinen eigenen Bedarf **verkauft**, kann durch שבר bezeichnet werden. Diese Bezeichnung muss sich daher aus den Umständen erklären, unter denen das so benannte Getreide gekauft oder verkauft wird. Und sie erklärt sich auch leicht daraus, wenn man erwägt, dass das Stillen des Durstes Ps. 104, 11 durch שָׁבַר ausgedrückt ist. Denn es lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass auch das Stillen des Hungers in derselben Weise ausgedrückt wurde, da auch in anderen Sprachen für beides dasselbe Verbum in Anwendung kommt oder kommen kann. Im A. T. kommt zwar das Verbum שבר vom Stillen des Hungers nicht vor, aber das Nomen שֶׁבֶר findet sich V. 19 in Verbindung mit רעבון, und שבר רעבון kann nur heissen „Getreide zum Stillen des Hungers". Danach ist unser שֶׁבֶר nur Verkürzung von שבר רעבון. Hinzuzufügen ist noch, dass das davon denominierte Verbum שָׁבַר denselben Beschränkungen unterworfen ist wie das Nomen, und dass, nach der Entstehung der Bedeutung zu urteilen, weder das Verbum noch das Nomen von Getreide gebraucht werden kann, das für die **Aussaat** gekauft oder verkauft wird.

Im zweiten Halbvers ist mit תתראו nichts anzufangen. „Ihr zaudert" kann dieses nicht bedeuten. Denn woher sollte dem Verbum diese Bedeutung kommen? Man lese nach Sam. תִּתְיָרְאוּ und fasse dieses im Sinne von „sich zurückziehen, zurückhalten", was die ursprüngliche Bedeutung des Verbums ist. Wie es scheint, war schon früher in der Familie Jacob von einer Reise nach Aegypten, wo es Getreide zu kaufen gab, die Rede gewesen, aber die Söhne hatten damit keine Eile. Denn nach der 37, 25 gegebenen Beschreibung von der betreffenden Karavane mussten sie annehmen, dass Joseph nach Aegypten verkauft worden war, und aus diesem Grunde mochten sie sich nicht gern dahin begeben, aus Furcht, dass sie daselbst auf ihn stossen könnten,

3. עֲשָׂרָה, ohne Artikel nachgestellt, ist Prädikatsnomen. Durch diese Ausurucksweise wird angedeutet, das die zehn nicht die Gesamtzahl der Brüder Josephs ausmachten. Im zweiten Halbvers ist בר wahrscheinlich aus dem Vorherg. verdoppelt; vgl. V. 2 und 5, wo שְׁבֹר absolut gebraucht ist.

5. בתוך הבאים ist keineswegs ein müssiger Zusatz. Der Ausdruck bezeichnet die Brüder Josephs als in derselben demütigenden Lage sich befindend wie all die andern fremden Käufer, in derselben

Abhängigkeit von Joseph, dem es freistand, ihnen zu verkaufen oder nicht. Dieser Umstand ist hier hervorgehoben im Gegensatz zu ויוסף הוא השליט וגו׳ in V. 6.

6. שליט, eigentlich ein Adjektiv und, wie seine Form zeigt, ein sehr spätes Wort, kommt nur noch in Eccl. und das fem. einmal in Ezekiel vor.

11. Durch die Mitteilung, dass sie alle eines Mannes Söhne sind, wollen die Redenden wohl die Beschuldigung zurückweisen, indem sie auf die Unwahrscheinlichkeit, dass sich zehn Glieder derselben Familie demselben Berufe und noch dazu dem gefährlichen Geschäfte der Spionage widmen werden, aufmerksam machen.

13. Es ist nicht nötig, אנחנו zu streichen, wie man neuerdings tut. Das Pronomen lässt sich ganz gut unterbringen, wenn man es zum folg. zieht und zum Subjekt eines neuen Satzes macht. In איש אחד aber ist אחד nicht betont wie in V. 11. Dort ist der Ausdruck Zahlwort und בני איש אחד so viel wie אחים; hier aber, neben אחים, wäre „Söhne eines Mannes" vollständig überflüssig, zumal nachdem dieser Punkt kurzvorher erwähnt wurde. אחד dient hier nur dazu, anzudeuten, dass das Genannte, worauf es sich bezieht, an sich wohl bestimmt ist, dass aber die nähere Bestimmung aus irgend einem Grunde unterbleibt. Mit andern Worten, איש אחד heisst hier nicht mehr als „ein gewisser Mann"; vgl. 1 Sam. 1, 1. 1 K. 20, 35 und 2 K. 4, 1. Die Angabe der Wörterbücher, das אֶחָד irgend einer heissen kann, ist falsch; denn diese Bedeutung hat wohl אַחַד aber nicht אֶחָד; sieh zu 21, 15.

14. הוא kann hier unmöglich erklärt werden. Aus dem blossen Pronomen einen vollständigen Satz machen und das eine Wörtchen wiedergeben „es ist so", wie die Neuern tun, ist rein willkürlich. Auch würde Joseph, wenn er auf seiner beschuldigenden Behauptung mit solcher Bestimmtheit verharrt hätte, den darauf folgenden Vorschlag zur Probe nicht haben machen können, ohne sich zu widersprechen. Ebensowenig kann hier auf das Vorhergehende hingewiesen werden und הוא אשר im Sinne von „das ist es, was" verstanden werden, weil Joseph dann aus der vorherg. Angabe der Brüder den Beweis für ihre Schuld führt, es aber nicht einleuchtet, wie er das tun kann, da die Beschuldigten von sich nichts ausgesagt haben, was sie inkriminieren könnte. הוא ist hier durch Missverständnis eingedrungen und daher zu streichen. Dann ist אשר nicht nota relat., sondern entspricht der Partikel, welche die arab. Grammatiker حرف المصدر nennen, das heisst, es fasst den damit

eingeleiteten Satz zum Substantiv zusammen, sodass אשר דברתי so viel ist wie דְּבָרִי. Selbstverständlich kann ein derart zusammengefasster Satz nicht für sich dastehen, sondern muss in einem Satzgefüge seine Stellung und Funktion haben. Welches diese Stellung im vorliegenden Fall ist, wird die folg. Bemerkung dartun.

15. בזאת תבחנו bildet das Prädikat zu dem zu einer Einheit zusammengefassten Satz in V. 14 b, und der Sinn des Ganzen ist der: dass ich gesagt habe, ihr seid Spione — mit Bezug darauf sollt ihr in folgender Weise auf die Probe gestellt werden. Ueber die Konstruktion vgl. Jos. 4, 21, wie auch Jer. 44, 16 und sieh zu 1 Sam. 20, 42.

חֵי in חֵי פרעה ist sichtlich st. constr. von חַי wie dieses letztere häufig in Schwüren bei JHVH vorkommt. Nach der traditionellen Erklärung heisst חי פרעה eigentlich: lebend ist Pharao, und das ist so viel wie „beim Leben Pharaos!" oder „so wahr der Pharao lebt!" Aber ein Adjektiv im st. constr. in Verbindung mit einem Nomen im Genitiv kann keinen vollständigen Satz bilden. Ausserdem ignoriert diese traditionelle Erklärung folgende Schwierigkeiten: 1) Wie kommt es, dass in dieser Schwurformel חי nur in Verbindung mit יהוה oder einem darauf bezüglichem pron. person. oder einer andern Bezeichnung für JHVH als Gott im st. absol. dagegen in חי פרעה, חי אדני und חי נפשך stets im st. constr. steht? 2) Nach welchem Sprachgesetz ist „lebend ist Pharao" so viel wie „beim Leben Pharaos!" oder „so wahr der Pharao lebt"? 3) Wenn er nichts weiter ist als ein Schwur bei einer Wahrheit oder feststehenden Tatsache, welche Rolle spielt dann JHVH nder Phorao in solchem Schwur? Wäre es nicht natürlicher, im Schwur zu sagen „so wahr ich lebe", wie wir Modernen es tun? und doch ist es nur JHVH allein und nicht auch ein Sterblicher, der חי אני sagt. 4) Welche Rolle spielt in solchem Schwur das Leben Pharaos oder der angeredeten Person? Mit andern Worten, warum schwört man nur bei der feststehenden Tatsache, dass JHVH oder ein gewisser Mensch lebt, und nicht bei irgend einer andern anerkannten Tatsache, die mit dem Leben eines Gottes oder Menschen nichts zu tun hat? 5) Endlich schwören die Völker des Altertums nicht in dieser Weise. Die antike Schwurformel nennt bloss die Gottheit, bei der geschworen wird, und bildet keinen vollständiden Satz. Auch im Arab. besteht die vorherrschende Schwurformel in dem einen Worte وَٱللّٰه.

Aus diesen und mehreren andern Gründen, die der Kürze wegen übergangen werden, kann in diesen hebr. Schwurformeln ein vollständiger Satz nicht enthalten sein. Wenn dem aber so ist, kann חי, gleichviel ob im st. absol. oder im st. constr., nur im Acc. stehend gedacht werden, Doch welche Bedeutung hat hier חי? Hierüber gibt das Arabische Bescheid. Im Arab. kommt حَىّ, namentlich in der ältern Sprache, nicht selten wie unser „Person" pleonastisch vor, sodass حَىُّ فُلَانٍ nicht mehr ist als فُلَانٌ; sieh die Beispiele bei Zamaḫšari, Mufaṣṣal Faṣl 123, und bei Lane s. v. Ebenso ist חי in der hebr. Schwurformel gebraucht, und חי יהוה ist = bei der Person, die da ist JHVH, d. i., bei der Person JHVHs oder schlechtweg bei JHVH. Der adverbielle Acc., in dem der Ausdruck, wie breits gesagt, gedacht werden muss, ohne jegliche Präposition oder Partikel anderer Art genügt vollständig; vgl. Sabbath 145a האלהים bei Gott! Chullin 93a משה bei Moses! Tosifta Kethuboth 3, 2. Kerithoth 4, 4 המעון הזה bei dem Tempel! Mekhilta zu Ex. 12, 27. Sifra zu Lev. 19, 17 העבדה bei dem Tempelgottesdienst! Midrasch rabba Lev. Par. 6 מריה דהדין ביתא מבא bei dem Gotte dieser Andachtsstätte! Selbstverständlich ist der Schwur bei einer Gottheit älter als der bei einem König oder bei der Person, die man anredet. Nach dem Alter der Formel richtet sich ihre Konstruktion. Die ältere Formel חַי יהוה weist die rauhere Konstr. auf, wobei der Gottesnamen Apposition zu חי ist und mithin in demselben casus stehet wie dieser, während in den modernen und höflichen Redensarten חֵי נַפְשְׁךָ, חֵי אֲדֹנִי und חֵי פַרְעֹה die glattere und mundgerechte Konstruktion mit dem appositiven Genitiv eintritt.

Hierdurch sind alle Schwierigkeiten beseitigt, und so erklärt es sich auch, warum JHVH allein und nicht auch ein Sterblicher bei sich selbst schwört. Denn, da der Schwur nicht bei einer blossen Tatsache ist, sondern bei einer Gottheit oder bei einer dem Schwörenden teuern Person, so schwor man bei dem König auch in seiner Abwesenheit — wovon sich jedoch ausser hier und V. 16 kein anderes Beispiel nachweisen lässt — und bei einer andern Person in einer höflichen oder ehrfurchtsvollen Anrede an sie, aber bei sich selbst als der teuern Person zu schwören verbot dem Menschen der Anstand *). Ja, im Talmud schwört auch Gott

*) Vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 12, wo zu אני יהוה bemerkt wird מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן. Dieser Passus ist von den Kommentatoren missverstanden

niemals bei sich selbst, sondern immer nur bei dem, den er anredet. Dieser Schwur Gottes lautet dort חֵיךָ, nach der Analogie von פִּיךָ von פִּי, und heisst nach dem oben Gesagten nichts mehr als „bei dir!“ vgl. 2 Sam. 11, 11. Manchmal lautet der Ausdruck in Talmud und Midrasch auch בחייך, was aber dasselbe ist, da die Verdopplung des Jod im unpunktierten Texte nur dessen konsonantischen Charakter bezeichnet und die vorgeschlagene Präposition den adverbiellen Acc. ersetzt. In der Tat, aus der Mischna Synhedrin 3, 2 geht hervor, dass ein Schwur bei der eigenen Person nicht die volle Geltung hatte. Denn dort handelt es sich darum, ob jemand, der von einer berechtigten Forderung etwas gelassen hat, nachher die gemachte Konzession zurückziehen kann oder nicht; und eines der gegebenen Beispiele ist: wenn jemand seinem Gegner vor Gericht einen Eid schuldet, und dieser zu ihm sagt, דר לי בחיי ראשך beteuere mir bloss bei deinem Haupte. Und dies beweist, dass eine Beteuerung bei sich selbst, höchstens die Geltung eines Gelübdes hatte — denn דר ist Imperat. von נדר — aber kein Schwur war.

Obige Erklärung dürfte für jeden Unbefangenen überzeugend genug sein. Doch wegen der Clique — Clique ist das rechte Wort für unsere moderne exegetische Zunft — die nicht leicht etwas aufkommen lässt, das nicht von ihr herrührt, namentlich wenn es sich um einen so hochwichtigen, an hundertmal im A. T. vorkommenden Ausdruck handelt, will ich zum Schluss noch einen schlagenden Beweis hinzufügen. Die Richtigkeit obiger Erklärung wird durch den Gebrauch eines diesem חי sinnverwandten, aber bislang unerklärten Ausdrucks in der Sprache der Mischna ausser Zweifel gestellt. In der Mischna ist nämlich קונם so viel wie: ich gelobe oder schwöre; vgl. Nedarim 1, 2. 2, 1. 3, 1. 2. 3ff. Dieser Sinn ergibt sich für den fraglichen Ausdruck unstreitig aus dem Zusammenhang. Ueber den Ursprung und die eigentliche Bedeutung des genannten Ausdrucks aber streiten schon in der Gemara zwei der ersten palästinischen Amoraïm. Nach dem einen ist der Ausdruck ein Fremdwort mit der Bedeutung „Gelübde“, nach dem andern dagegen gehört er keiner der bekannten Sprachen an, sondern ist von den ältern jüdischen Gelehrten erfunden worden;

---

worden, aber er erklärt sich vollkommen aus dem, was dort unmittelbar darauf folgt. Denn hierauf heisst es weiter אני יהוה בשבועה. Es wird also אני יהוה als Schwur gefasst, und das ist ausgedrückt, indem gesagt wird, dass אני יהוה eine Formel bildet, deren Gebrauch einem Menschen nicht gestattet ist, das heisst, es ist ein Schwur bei sich selbst.

sieh Nedarim 10a. Von den beiden Rabbinen hat der erstere nur insoweit Recht, als der Ausdruck wirklich kein hebräisches Wort ist; denn das Gelübde bezeichnet er keineswegs. קונם ist nichts anderes als das syr. ܩܢܘܡܐ und heisst, wie dieses und unser חי, eigentlich Person, ist aber, nach der Analogie von הַשֵּׁם = Namen Gottes, so viel wie: die Person Gottes. Daher heisst קונם, im adverbiellen Acc. stehend, bei der Person Gottes! oder schlechtweg bei Gott! Ungleich השם, hat קונם den Artikel nicht, weil die Sprache, aus der es entlehnt ist, den Artikel nicht besitzt, und weil man bei Fremdwörtern überhaupt den Artikel nicht gern gebrauchte. Hinzugefügt sei noch, dass auch der syrische Ausdruck vorwiegend von den Personen der Dreieinigkeit gebraucht wird.

16. Man beachte, dass im Unterschied von V. 15 hier כי, nicht אם לא auf חי פרעה folgt. Dies beruht auf einem Sprachgesetz. Wenn nämlich das Beschworene durch einen Nominalsatz ausgedrückt ist, kann der Satz mit כי eingeleitet werden oder diese Partikel auch fehlen, aber der Gebrauch von אם, respekt. אם לא ist ausgeschlossen; vgl. 1 Sam. 1, 26. 20, 3. 26, 16. 29, 6.

19. Für אחיכם ist ohne Zweifel מכם zu lesen und über die ungewöhnliche Wortfolge in מכם אחד V. 16 zu vergleichen. אחיכם אחד ist kaum hebräisch und könnte höchstens einen nicht anwesenden Bruder bezeichnen, welche Bezeichnung aber hier ausgeschlossen ist. Ueber den Gegensatz von אתם zu מכם אחד vgl. Lev. 4, 18, wo in ähnlicher Weise כל הדם mit מן הדם kontrastiert.

21. אבל, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Worte, welches entgegensetzend ist und = aber, nichts gemein als den Gleichlaut. In letzterem, das dem arab. بَلْ entspricht, ist Aleph prosthetisch, in ersterem dagegen stammhaft. Unser אבל, von אָבַל trauern herkommend, leitet, wie das deutsche „leider“, eine bedauerliche Aussage ein; vgl. 2 Sam. 14, 5. 1 K. 1, 43 und 2 K. 4, 14. Versichernd und = „in der Tat“ oder „gewiss“ ist אבל niemals. Woher sollte dem Worte diese Bedeutung auch kommen? Dagegen ergibt sich der Begriff des Bedauerlichen aus dem Begriff der Trauer wie von selbst, namentlich für den Hebräer, der Trauergewand auch zum Zeichen der Reue und des Bedauerns anlegt; vgl. 1 K. 20, 32 und Jona 3, 8. — ולא שמענו steht nicht für sich, sondern bildet einen Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist der: dessen Seelenpein, als er uns anflehte, ohne dass wir darauf achteten, wir ruhig zusahen. Danach hätte die Seelen-

pein Josephs, wie natürlich war, erst dann ihren Höhepunkt erreicht, als er gesehen, dass sein Flehen unerhört blieb. Diese Fassung muss einleuchten, wenn man den alttestamentlichen Grundsatz „Mass für Mass“ in Betracht zieht. Nach diesem Grundsatz glaubt der Redende, dass sie, weil sie das Flehen Josephs in seiner Not nicht erhört, jetzt selber in der Lage sind, flehen zu müssen, ohne erhört zu werden. Auf diese Fassung weist auch der Ausdruck הצרה הזאת hin, der offenbar dem vorherg. צרת נפשו entspricht.

23. בינתם ist hier nicht Sache der Wahl oder des Geschmacks, denn ביניהם wäre in dieser Verbindung unkorrekt. בינתם heisst zwischen Joseph auf der einen und allen seinen Brüdern auf der andern Seite. ביניהם dagegen würde Joseph und seine Brüder zu einer Gesamtheit zusammenfassen, deren alle Individuen hinsichtlich des in Rede stehenden Gegenstands zu einander in gleichen Beziehungen standen. Mit andern Worten, der Gebrauch von ביניהם würde an dieser Stelle voraussetzen, dass so wohl Joseph in der Unterredung mit den Brüdern als auch diese im Verkehr mit einander eines Dolmetschers sich bedienten, was aber nicht der Fall war; vgl. zu 26, 28. Zu bemerken ist noch, dass bei dem Gebrauch von בינות, beide Parteien gleichartig sein müssen. Jos. 3, 4 z. B., wo auf der einen Seite das Volk, auf der andern aber die Bundeslade in Betracht kommt, da wäre בינותיכם für ביניכם ובינו falsch.

24. Nach Raši, der hier, wie fast immer in ähnlichen Fällen, dem Midrasch folgt, wählte Joseph aus seinen Brüdern Simeon fürs Einkerkern, weil dieser bei seinem Verkauf der Rädelsführer gewesen wäre. Für uns erklärt sich die Wahl Josephs in diesem Falle aus der hebräischen Darstellungsweise. 48, 5 lässt der Verfasser den Jacob in seiner Versicherung, dass ihm Josephs Kinder wie seine eigenen gelten sollen, sagen „Ephraim und Manasse sollen mir wie Ruben und Simeon sein“, wobei für den Vergleich Ruben und Simeon gewählt sind, weil sie, dem Alter nach die ersten, dem Redenden zuerst einfallen. Hier, wo nur einer der Brüder für die Einkerkerung gewählt werden soll, konnte der Verfasser nach dem, was Joseph nach V. 22 aus Rubens Mund vernommen, an dessen Wahl für die Einkerkerung nicht denken. Und so musste der nach Ruben kommende Simeon für ihn herhalten.

25. Aus dem oben zu V. 1 erörterten Grunde heisst das Getreide hier בר und 44, 1 אכל, nicht שבר. Letztere Bezeichnung, die sich auf feilgebotenes und gekauftes Getreide beschränkt, passt in diesen beiden Fällen nicht, weil der Kauf durch die heimliche

Zurückerstattung des Kaufpreises, so weit der Verkäufer in Betracht kommt, annulliert und somit das in Rede stehende Getreide zum Geschenk wurde. Dagegen heisst im folg. Verse eben dasselbe Getreide mit Bezug auf die Brüder Josephs, die von der Zurückerstattung des Geldes noch nicht wissen, wiederum שבר. Was כספים betrifft, so findet sich der Pl. von כסף im ganzen A. T. nur in der Josephgeschichte hier und V. 35; vgl. die Schlussbemerkung zu 40,5.

29. Der Gebrauch von קרה, Nebenform קרא, mit dem Acc. wie hier, gleichviel ob das Subjekt persönlich oder sachlich ist, beschränkt sich auf unangenehme und böse Begegnisse; vgl. V. 38. 44, 29. Lev. 10, 19. Deut. 25, 18. 31, 29. 1 Sam. 28, 10. Jer. 13. 22, Eccl. 2, 15 und 9, 11. Ueber 49, 1 und Num. 11, 23 sieh dort die Bemerkungen. Die Etymologie unseres transitiven Verbums ist dunkel — vielleicht, dass es mit קרר, arab. قرّ zusammenhängt — seine eigentliche Bedeutung aber ist ohne Zweifel starr, dann steif oder hart sein. Hieraus entsteht erst der Begriff, „hart treffen." Es gibt ein anderes קרה mit verschiedener Bedeutung; darüber sieh zu Ex. 3, 18.

35. Dieser Vers fliesst nicht aus derselben Quelle wie V. 27 und 28. Nach letzterer Quelle lag das Geld in den Säcken obenauf, sodass man es beim Aufmachen eines Sackes gleich erblicken musste. Hier dagegen, wo פי fehlt, liegt das Geld tief unten und kann erst beim Ausleeren der Säcke entdeckt werden. Nach der Quelle, woraus V. 27 und 28 fliessen mussten alle Brüder noch auf dem Wege und gleich nach der ersten Entdeckung ihr Geld gefunden haben; vgl. 43, 21. Nach der andern Quelle aber, der dieser Passus entnommen ist, ist die Entdeckung sämtlicher Gelder bis zur Ankunft daheim aufgehoben, um die Ueberraschung für Jacob als Augenzeugen beunruhigender zu machen als sie bei dem blossen Bericht seiner Söhne über das Ereignis hätte sein können. Der Versuch, die beiden Versionen vom Vorgang zu vereinigen, ist nicht besonders gelungen. Denn, wenn das Geld in den Säcken obenauf lag, musste es von allen Brüdern, deren keiner sein Tier während der ganzen langen Reise ohne Fütterung lassen konnte, noch auf dem Wege gefunden werden. Was zu dieser ungeschickten Verquickung zweier verschiedener Darstellungen Anlass gab, leuchtet freilich nicht ein, da die Entdeckung, die einer der Brüder noch auf dem Wege macht, in der Erzählung keine sichtbaren Folgen hat. — צררות כספיהם ist Pl. von צרור כספו nach der Analogie von שרי חילים von שר חיל. Diese Ausdrucksweise ist sehr spät.

36. In אתי שכלתם ist אתי, wie עלי היו כלנה am Schlusse zeigt, des Nachdrucks halber vorangestellt. In dieser Nachdrücklichkeit birgt sich der Vorwurf: euch kümmert's nicht, dass zwei von euern Brüdern dahin sind und ein dritter einer grossen Gefahr ausgesetzt werden soll; mich nur trifft alles das niederdrückend. Das „nur" kommt jedoch nicht zum Ausdruck. Die Ausschliesslichkeit, die dieses Wörtchen ausdrückt, ergibt sich in solchen Fällen für den Hebräer zur Genüge daraus, dass das Eingeschlossene in der Aussage allein da steht; vgl. zu 32, 11.

38. ביגון heisst eigenllich nicht „in Kummer", sondern es dient ב darin, um den arabischen Kunstausdruck zu gebrauchen, للتعدية d. i. es würde ein in seiner Grundform intransitives Verbum wie ירד transitiv machen, und drückt daher bei Hiph., welches ohnehin ein Objekt verlangt, die Beziehung zu einem zweiten aus. Der Schlusssatz heisst danach wörtlich: und werdet machen, dass mein graues Haar, nach dem Scheol hinabfahrend, Kummer dahin mitbringt, d. i., dass ich, wenn ich noch so alt werden sollte, bis zum letzten Augenblick meines Lebens untröstlich bleibe und mit dem Ausdruck des Kummers im Gesichte vom Leben scheide sieh zu 35, 17.

XLIII.

3. בלתי bei vorhergehender Verneinung ist = es sei denn dass, leitet also Umstände ein, unter denen das vorher Genannte nicht verneint ist.

8. Im Unterschied von V. 4 und 5, wo Piel von שלח gebraucht ist, heisst es hier שִׁלְחָה. Der Konjugationswechsel erklärt sich nach der Ausführung zu 8, 7. Im vorherg. ist Piel gebraucht, um zu sagen, dass Jacob den Benjamin unter allen Umständen und selbst auf die Gefahr hin, ihn nimmer wiederzusehen, mitschicken muss. Hier aber, wo Juda sich für die Zurückbringung Benjamins feierlich verbürgt, ist nur Kal am Platze. Im zweiten Halbvers kommt in גם אנחנו גם die erste Person zuerst, dann die zweite und zuletzt die dritte. Diese Aufeinanderfolge ist wohl zu beachten. In einer occidentalen Sprache, namentlich in manchen der modernen Sprachen, z. B. der englischen, würde jedenfalls der Vater zuallererst und von den beiden andern Parteien würden die Kinder zuerst genannt werden. Im Hebräischen aber weicht der Anstand dem Sprachgesetz, weshalb sich die Ordnung der drei Personen nach ihrer gramatischen Gewichtigkeit richtet.

11. זמרת הארץ, eigentlich der Gesang des Landes, bezeichnet die dem Lande eigenen feinen Naturprodukte, die der Boden anderer Länder nicht hervorbringt, und wegen welcher das Land oder, da זָמַר nebst seinen Derivaten bei weitem vorwiegend religiöses Singen ausdrückt, der Gott des Landes gepriesen wird.

12. כסף משנה ist genau dasselbe wie משנה כסף V. 15 (gegen Delitzsch) vergl. 2 K. 3, 19 עיר מבחור gegen Deut. 12, 11 מבחר נדריכם. Ausser dem zurückzugebenden Gelde sollten die Reisenden jetzt noch einmal so viel Geld mitnehmen als früher, um dafür doppelt soviel Getreide zu kaufen, damit sie nicht bald wieder nach Aegypten reisen müssten; vgl. zu 44, 1. Zu bemerken ist noch, dass, während das erste בידכם zur hebräischen Ausdrucksweise gehört und für uns zum Sinn des Satzes nichts beiträgt, verhält es sich mit dem zweiten anders. Denn im zweiten Halbvers ist בידכם dem בפי אמתחתיכם entgegengesetzt und daher stark betont; vgl. V. 21. Das unerklärlicher Weise vorgefundene Geld sollten sie nicht in den Säcken zurückgeben, wie es zu ihnen gekommen war, sondern von Hand zu Hand abliefern.

13. Merkwürdig ist der Ausdruck יתן לכם רחמים; vgl. Jer. 42, 12. Nach dieser Ausdrucksweise hat der zu Bemitleidende, der Barmherzigkeit Bedürftige die רחמים an sich. Vergleichen liesse sich lat. „misericordiam habere“, Cicero Mur. 40, was nicht heisst Mitleid haben — denn dies wäre misericordiam tribuere — sondern Mitleid erregen. Doch gestaltet sich der Ausdruck im Hebräischen manchmal anders oder bleibt unverändert und erhält dennoch andere Bedeutung; vgl. 1 K. 9, 50 und Deut. 13, 18.

15. Warum die Massora hier wie auch Jer. 17, 18. מִשְׁנֶה gesprochen wissen will statt מִשְׁנֵה, wie der st. constr. nach der Regel lauten müsste, leuchtet nicht ein. Sie fassten den Ausdruck offenbar als Massangabe und danach כסף in demselben casus als Apposition dazu. Aber aus welchem Grunde sie das gerade an diesen beiden Stellen tut, lässt sich, wie gesagt, nicht angeben; vgl. zu 45, 2.

16. הכן ist nicht von der Zubereitung der Speisen zu verstehen, in welchem Sinne der Ausdruck unhebräisch wäre; vgl, zu Ex. 16, 5. Das Verbum heisst hier, wie immer, vorbereiten. Es wäre auch sonderbar, wenn Joseph es nötig gehabt hätte, die Zubereitung der Speisen speziell zu befehlen. Dagegen ist es ganz natürlich, dass selbst ein Grossvezier, wenn er elf Person zu Tische laden will, hinreichende Vorbereitung für so viele Gäste anordnet. Zum Ueberfluss vergleiche man Neh. 8, 10, wo אין נכון לו nicht heisst

„jemand der keine zubereitete Speise hat“, sondern jemand, der mit Speise überhaupt nicht versehen ist.

18. להתגלל עלינו kann unmöglich heissen „um über uns herzufallen.“ Denn Aegypten war ein zivilisiertes Land, und in einem solchen kann niemand über einen andern ohne weiteres herfallen und ihn zu seinem Sklaven machen. Der fragliche Ausdruck ist = um einen Vorwand gegen uns zu gebrauchen, wörtlich um eine Ursache gegen uns zu ersinnen. Ueber diese Bedeutung vgl. das häufige בגלל und den Gebrauch von Pilpel unseres Verbums in der Sprache der Mischna zur Bezeichnung des Herbeiführens und Verursachens, so z. B. Tosifta Joma Kap. 5: מגלגלין זכות על ידי זכאי die himmlischen Mächte lassen das Gute durch einen guten Menschen zustande kommen; und mit hervortretendem Begriff des Vorwands Jeruschalmi Schebiith Kap. 5 gegen Ende: אתם מגלגלין עלינו פיסים *) ihr legt uns unter irgend einem Vorwande Steuern auf. Aus dem oben angeführten Grunde kann auch ולהתנפל nicht richtig überliefert sein. Ausserdem war Hithp. von נפל höchst wahrscheinlich gar nicht im Gebrauch; vgl. zu Deut. 9, 18. Ueberhaupt, wo von einem in mehr als einer Konjugation so häufig vorkommenden Verbum wie נפל Piel fehlt, findet sich in der Regel auch Hithp. nicht. Der Text hatte für das fragliche Wort ursprünglich ולְהִתְנַכֵּל Dieses passt hier vortrefflich. In einem Lande, wo offene Gewalttätigkeit nicht geübt werden darf, muss man sich durch List einen Schein von Recht geben, wenn man jemanden zu seinem Sklaven machen will. Joseph, meinten die Brüder, wollte die Geldangelegenheit als solchen Vorwand gebrauchen.

19. Die hierauf folgende Mitteilung machen die Brüder Josephs ehe sie ins Haus treten, um einer möglichen Frage des Mannes über das in den Säcken gefundene Geld zuvorzukommen. Denn nur die ungeforderte Rückerstattung des Geldes konnte ihre Ehrlichkeit über allen Zweifel feststellen.

27. העודנו חי ist ein Idiotismus und heisst nichts mehr als: wie geht es ihm? Das geht aus 1 K. 20, 32 hervor, wo man sich nach jemandem in dieser Weise erkundigt, über den kein Zweifel sein kann, dass er noch am Leben ist. Für ויקדו וישתחו lies נִקֹּד נִשְׁתַּחוּ und fasse Joseph als Subjekt. Für diese Lesart zeugt zum Teil das Kethib. Joseph, als er die Kunde von dem Wohlbefinden

*) Letzterer Satz ist von Levy NHW s. v. גלגל falsch wiedergegeben. Ebenso ist dort das Zitat aus Keth. 78 a und b (eigentlich Mischna Keth. 8, 1) nicht richtig übersetzt.

des Vaters vernahm, verbeugte sich, was so viel sagen wollte wie: es freut mich, dies zu hören. Hierdurch verriet aber Joseph keineswegs seine Gefühle. Er hatte einmal nach des alten Vaters Befinden gefragt, was bloss als Höflichkeit aufgefasst werden konnte, und aus Höflichkeit konnte er auch sagen, dass ihn die günstige Antwort freue. LXX, die das Ganze missverstanden, glaubten zu einer Ergänzung greifen zu müssen, wie sie denn auch לו nach וישתחו hinzufügen. Aber auch vor diesem Verbum bringen sie den im hebr. Texte fehlenden Satz ויאמר ברוך האיש ההוא ליהוה zum Ausdruck. Dieser Satz ergibt sich schon durch יהוה im Munde des sich verstellenden Joseph als unecht.

29. Ueber אחיו = sein Vollbruder vgl. zu 34, 13. הזה אחיכם ist eigentlihh nicht Frage, da keine Antwort darauf folgt, was sonst nicht der Fall sein würde. In diesem Satze dient die Fragepartikel nur dazu, der Aussage mehr den Charakter einer blossen Vermutung als einer positiven Behauptung zu geben. Der Sinn ist: das ist wohl euer Bruder. Dieser Gebrauch des He interrog., der uns hier unzweifelhaft begegnet, und von dem mir ein zweites Beispiel jedoch augenblicklich nicht einfällt, ist wohl zu beachten.

32. לבד heisst alle drei Mal nicht „an einem besondern Tische", sondern nur „in einer besondern Schüssel." Die ägyptischen Gäste assen auch für sish allein, doch nicht weil sie mit Joseph, der ein Hebräer war, aus derselben Schüssel nicht essen wollten. Daran ist bei der jetzigen Stellung Josephs nicht zu denken. Das Arrangement war so getroffen, nur damit sich die Brüder Josephs durch die Separation nicht beleidigt finden.

33. לפניו ist = auf seine Anordnung; vgl. zu 17, 18 und Pesach. 119 a, wo der Jes. 23, 18 vorkommende Ausdruck ישבים לפני יהוה im Sinne von „die da so sitzen, wie es JHVH will" verstanden und daraus der Schluss gezogen wird, dass im Lehrhaus jedem Hörer der nach dem Grade seiner Gelehrsamkeit ihm gebührende Platz eingeräumt werden muss. Nur so erklärt es sich, dass die Brüder Josephs über die Art, wie sie zu sitzen kamen, in Erstaunen geraten konnten. Joseph, der später die Wahrsagerkunst zu besitzen behauptet, vgl. 44, 5 und 15, gibt seinen Brüdern durch diese ihnen unerklärliche Anweisung der Plätze nach dem Alter eines jeden von ihnen eine Probe seiner vergeblichen Kunst.

34. Den ersten Satz pflegt man hier zu übersetzen „und er liess ihnen Gerichte vorlegen, die vor ihm standen." In diesem Sinne versteht man gewöhnlich משאת auch im zweiten Halbvers.

Allein abgesehen davon, dass נשא משאת das nicht heissen kann, und dass die Gabe an Lebensmitteln nicht משאת sondern מָנָה heisst, vgl. Ex. 29, 26. Lev. 7, 33. 8, 29. 1 Sam. 1, 4. 5. 9, 23. Neh. 8, 10 und Esther 9, 19. 22, leuchtet nicht ein, welche Bewandtnis es mit dem „Stehen der Gerichte vor ihm“ gehabt hätte. Ausserdem hätte Benjamin danach fünf Portionen zu essen bekommen! Das wäre eine barbarische Auszeichnung des geliebten Bruders. Nicht doch; כמאת, welches durch Dittographie aus dem vorherg. Worte entstanden, ist zu streichen und das Ganze im Sinne von Num. 6, 26 zu verstehen. Joseph ass mit den Brüdern nicht zusammen, doch war er während des Mahles huldvoll gegen sie und lächelte ihnen öfter freundlich zu. Dem Benjamin aber lächelte er fünfmal so oft zu als irgend einem der andern Brüder. Für מַשְׂאֹת liest man ungleich besser מַשְׂאֹת und fasst dieses alle drei Mal als Pl. von משא, denn der stehende Ausdruck ist משא פנים, wenn auch in etwas anderem Sinne; vgl. 2 Chr. 19, 7.

XLIV.

1. Man beachte hier den Satz כאשר יוכלון שאת, der bei dem ähnlichen Befehle 42, 25 fehlt. Die Sache erklärt sich aus dem, was zu 43, 12 gesagt wurde. Das in die Säcke getane Getreide repräsentierte jedes Mal des Geldes Wert. Dieses zweite Mal, wo der Betrag verdoppelt worden war, war auch die Ladung doppelt und darum so schwer, dass deren Transport auf den mitgenommenen Tieren gerade noch möglich war.

2. כסף שברו fügt eigentlich zu כסף איש im vorherg. Verse nichts Neues hinzu, ist aber dennoch hier gesetzt, um dem Missverständnis vorzubeugen, als sollte im Falle Benjamins der silberne Becher in seinem Sacke das Geld ersetzen, welches in den Sack eines jeden der andern Brüder kam. Dass der Becher des Grossveziers des Königs von Aegypten Silber und nicht Gold ist, zeugt von der Armut in Israel zur Zeit des Verfassers.

4. לא הרחיקו ist Umstandssatz ohne Waw, wie öfter solche Sätze, aber nur wenn sie verneint sind wie hier; vgl. 27, 2. Ex. 21, 11. 22, 12. Num. 11, 6. Deut. 21, 1. Um nicht gröblich gegen die Wahrheit zu verstossen, ist hier und im folg. Verse die Beschuldigung sehr allgemein gehalten und der Diebstahl nicht ausdrücklich erwähnt. Denn das ἱνατί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν, womit V. 5 bei den LXX anfängt, beruht auf blosser Vermutung und zeigt keinen guten Geschmack.

5. Streiche nach einer einzigen Handschrift das zweite בו. Nur der Umstand, dass Joseph die Wahrsagerkunst versteht, kann hier ih Betracht kommen; welcher Mittel er sich bei der Ausübung dieser Kunst bedient, das bleibt sich gleich; vgl. V. 15. Danach gehen die beiden Gründe, die hier für das Unterlassen des zur Last gelegten Betragens gegeben werden, dahin, dass Joseph selber aus dem betreffenden Becher zu trinken pflegt und darum dessen Verlust nicht leicht nehmen kann, und dass er, der Wahrsagung kundig, bestimmt wissen kann, in wessen Händen der vermisste Gegenstand sich befindet.

7. Ein Vergleich der Ausdrucksweise in למה ידבר וגו׳ mit der Abwehrung einer Rede seitens einer gleichgestellten Person 1 K. 22, 8 zeigt, dass למה mit folgendem Imperf. in der Anrede eine gelinde Verneinung ist, wodurch der Satz die Form einer milden oder respektvollen Missbilligung der Handlung erhält; vgl. Ex. 5, 15. 1 Sam. 24, 10 und besonders 2 Sam. 13, 26, an welcher letzterer Stelle eine Frage vollends undenkbar ist. Daher wird diese Partikel am häufigsten in der Anrede an JHVH gebraucht; vgl. Ex. 32, 12. Jer. 14, 8. 9. Hib. 1, 3 und Ps. 10, 1.

8. Wie גנב dem vorherg. השיבנו entgegengesetzt ist, so steht מבית ארניך dem מארץ כנען gegenüber. Das Ganze besagt danach, dass Leute, die in der fernen Heimat entdecktes fremdes Eigentum, das sie ohne jedes Risiko hätten behalten können, den weiten Weg dem vermutlichen Eigentümer zurückgebracht haben, an Ort und Stelle nicht stehlen können, wo man Gefahr läuft, auf frischer Tat ertappt zu werden.

9. Waw in ומת ist Waw apodosis, weil אשר ימצא וגו׳ virtuell einen Bedingungssatz gleichkommt; vgl. 17, 14. Neben אשר ימצא אתו heisst אתם die übrigen von euch; vgl. zu 3, 2.

10. Hier kommt nach der traditionellen Erklärung weder גם noch עתה zu irgend welcher Geltung, und der ganze zweite Halbvers bleibt in Widerspruch mit dem ersten, da das Urteil zuletzt doch wesentlich verschieden lautet von dem, das die Beschuldigten selber über sich sprechen. גם ist hier konzessiv und = trotzdem, obgleich, und עתה ist so viel wie: unter diesen Umständen; vgl. den öfteren Gebrauch von ועתה im Sinne von „quae cum ita sint.“ Danach heisst das Ganze wie folgt: obgleich es unter den obwaltenden Umständen so sein müsste wie ihr selber sagt, soll dennoch nur derjenige u. s. w.; vgl. Raši. Ueber das nicht ausgedrückte „nur“ vgl. zu 42, 36.

14. Juda ist an dieser Stelle besonders hervorgehoben, weil er von nun an allein das Wort führt, während bis dahin alle Brüder gesprochen hatten. Diese Eigenheit der hebräischen Darstellung, dass sie die Person oder Sache, die eine besondere Rolle spielen soll, nicht auf einmal auftauchen lässt, sondern schon vorher an passender Stelle in den Vordergrund stellt, ist wohl zu beachten und darüber die Schlussbemerkung zu 24, 50 zu vergleichen.

15. Mit הלא ידעתם spielt Joseph auf die Probe an, die er den Brüdern durch die Anweisung der Plätze am Tische von seiner Wahrsagerkunst gegeben hatte; vgl. zu 43, 33.

16. אלהים ist hier Bezeichnung für Obrigkeit, namentlich Richter, und für מצא muss man demgemäss מצאו lesen. Der Sing. ist durch Missverständnis des Subjekts entstanden. Das Perf. drückt, wie öfter, eine mit Sicherheit zu erwartende Handlung aus. Danach ist der Sinn: der Richter kann deine Sklaven nur schuldig finden, da die Umstände für ihre Schuld sprechen. Dies ist als Grund angeführt, warum auf eine weitere Verteidigung verzichtet wird. Denn auch im Folgenden macht Juda in seiner Anrede an Joseph keinen Versuch, die Beschuldigung zurückzuweisen. Wenn man אלהים hier in der Bedeutung „Gott" fasst, gibt der Satz keinen für den Zusammenhang passenden Sinn.

18. Die Schlussworte geben den Grund an, warum Joseph den Redenden geduldig anhören muss, nicht warum er ungehalten werden könnte. Der Vertreter des Königs muss, wie dieser selber, den Angeklagten in allem, was er zu seinen Gunsten vorbringen mag, geduldig anhören. Doch beabsichtigt Juda, wie schon oben angedeutet, mit der nun folgenden Rede keine Zurückweisung der Beschuldigung, da er wohl sieht, dass unter den fatalen Umständen die Beweise der Schuld der Art sind, dass auf eine Verteidigung verzichtet werden muss. Der Zweck der Rede Judas ist lediglich die Bewirkung, dass er selber statt des schuldig befundenen Benjamin zur Strafe als Sklave zurückgehalten werde.

22. עזב kann gut klassisch nicht von einer blossen Trennung gebraucht werden. Dieses Verbum heisst nur „im Stiche lassen", „die Sorge für etwas, um das man sich zu kümmern pflegt, fahren lassen und sich darum nicht mehr kümmern. Hier ist dieses Verbum am Platze, weil Jacob nach V. 30 an Benjamin mit allen Fasern seines Herzens hing,' weshalb eine längere Trennung von ihm möglicher Weise den Tod des alten Mannes zur Folge haben könnte. Die Neuern scheinen sich nicht viel um die Beziehung

von מות zu kümmern. Ibn Esra meint, Subjekt zu diesem Verbum könne ebenso der Junge wie der Vater sein, was jedoch nicht wahr ist. V. 31 zeigt unverkennbar, dass hier von dem möglichen Tode des Vaters die Rede ist.

28. ויצא מאתי heisst nicht „er ging fort von mir", wie man zu übersetzen pflegt, sondern „er wurde mir genommen." Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 10, 20.

31. Hier bringen die alten Versionen איננו hinter הנער zum Ausdruck, und danach ergänzen auch manche der Neuern, doch ist dies unnütze Mühe; vgl. 42, 36 ושמעון איננו.

32. כי ist = weil, und der damit eingeleitete Satz bildet die Begründung zu V. 34; vgl. 3, 14 uhd 17.

33. ועתה an der Spitze ist hier so viel wie unbetontes „so" und dient dazu, den Nachsatz hervorzuheben. Die Hervorhebung ist in diesem Falle nötig, weil der Vordersatz ungemein lang ausgefallen ist.

XLV.

2. Warum בכי an dieser Stelle trotz der Pause בְּכִי und nicht vielmehr, wie Jes. 15, 3. 22, 4 und öfter, בֶּכִי gesprochen werden soll, ist kein triftiger Grund vorhanden. Auf eine ähnliche massoretische Grille haben wir bereits oben zu 43, 15 aufmerksam gemacht. וישמע בית פרעה ist = und die am Hofe Pharaos hörten davon. Ueber diesen Gebrauch von שמע vgl. 21, 26. Die Aegypter, die Joseph von sich weggeschickt hatte, hörten im Fortgehen sein Gewein, und durch sie erfuhren auch die Höflinge davon. Dass Joseph laut genug weinte, um am Hofe Pharaos oder in den Häusern der Höflinge gehört zu werden, daran ist nicht zu denken. Doch denken bornierter Weise so alle Neuern.

4. In dem Relativsatz stimmt das Suff. in אתי in der Person mit dem Subjekt, nicht dem Prädikat des Hauptsatzes überein. Die Konstr. ist echt semitisch; vgl. für das Hebräische Ex. 20, 2. Num. 22, 30. Ri. 13, 11 und 1 K. 13, 14.

6. אין חריש וקציר verneint nur einen Begriff, nämlich das Pflügen, worauf eine Ernte folgt. Man wird wohl pflügen mögen — denn das kann man ja auch in der grössten Hungersnot tun — aber diese Mühe wird keine Ernte bringen. Diese Fassung allein ist hier sprachlich möglich, weil sonst die Negation vor dem zweiten Nomen wiederholt werden müsste; vgl. Lev. 11, 10 אין לו סנפיר וקשקשת gegen Jos. 6, 1 אין יוצא ואין בא.

7. Man muss sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass hier ולהחיות für וְלְחַיּוֹת verlesen oder verschrieben ist. Bei letzterer Lesung bezeichnet לכם einfach den Dativ und braucht nicht „etliche von euch“ wiedergegeben zu werden, wie dies bei Kautzsch-Socin und auch sonst gegen alle Grammatik und Logik geschieht. Subjekt zu diesem Inf. ist Joseph. גדלה heisst grossartig; vgl. Ex. 3, 3. Danach ist der Sinn: und damit ich euch zur wunderbaren Rettung diene. Eigentlich aber hat פלטה so wohl wie auch שארית konkrete Bedeutung. Beide bezeichnen den Teil einer Gesamtheit, der nach einer vernichtenden Katastrophe übrig bleibt, doch letzteres nur mit Bezug auf die eigene Existenz des Entkommenen, ersteres aber insofern, als der gerettete Teil die Fortpflanzung der Gesamtheit sichert. Joseph in Aegypten sollte als Grossvezier oder Vizekönig den Fortbestand und die Fortpflanzung der Familie Jacob sichern.

8. Ueber שלחתם sieh die Ausführung zu 8, 7. Danach müsste es an dieser Stelle mit Bezug auf die Brüder, die ihn auf Nimmerwiedersehen fortgeschickt hatten, eigentlich שִׁלַּחְתֶּם heissen. Allein von den Brüdern wird dabei abgesehen. In Betracht kommt nur אלהים, das folgende Subjekt, und aus diesem Grunde ist hier Kal, nicht Piel am Platze. Denn Joseph war in Aegypten mit Gott, der ihn dahin geschickt hatte, gleichsam in geistigem Rapport geblieben, indem er seinen Plänen und Zwecken diente; vgl. V. 7.

11. תורש kann in der überlieferten Aussprache nur Niph. von ירש sein. Aber dieses Niph. kommt im Perf., welches die Abstammung des Verbums unverkennbar zeigen würde, nicht nur nicht in der Bedeutung „verarmen“, sondern überhaupt nicht vor. Auch das Partizip Niph. von ירש, das ebenfalls die Abstammung klar machen würde, findet sich nirgends. Dieser Umstand allein genügt, die Ueberlieferung dieses Niph. in Zweifel zu stellen. Dazu kommt aber noch, dass es unerklärlich ist, wie ירש in irgend einer Konjugation zu dieser Bedeutung kommen kann. In Anbetracht dessen vermute ich, dass die fraglichen Formen überall אֻרַשׁ, תֻּרַשׁ, יֻרַשׁ u. s. w. als Imperf. Hoph. von רוש zu sprechen sind; vgl. den Gebrauch des Perf. Kal. dieses letzteren Verbums Ps. 34, 11 und das häufige substantivisch gebrauchte Partizip.

12. Ueber אחי בנימין vgl. zu 31, 53. Hier geht אחי dem Namen בנימין voran, weil es so viel ist wie: mein Vollbruder und eben darum hervorgehoben werden muss. Den zweiten Halbvers versteht man von alters her von der Sprache, in der Joseph nunmehr redete, die natürlich Hebräisch oder jedenfalls die Sprache der

Brüder war. Aber dass jemand Hebräisch sprechen kann, ist nicht einmal ein Beweis, dass er überhaupt ein Hebräer ist — hatte sich doch nach 42, 23 in Aegypten ein Dolmetscher für das Hebräische gefunden, der sicherlich nicht beides, Aegypter und Hebräer, sein konnte — geschweige denn dass er ein bestimmter Hebräer ist. Joseph konnte daher unmöglich aus seiner Fähigkeit, hebräisch zu sprechen, den Beweis führen wollen, dass er der Bruder der Angeredeten ist. Ausserdem müsste es, wenn die Worte in dem traditionellen Sinne verstanden werden wollten, wohl מדבר ohne den Artikel heissen. פִּי ist hier für uns so viel wie אֲנִי, nichts mehr. Im Hebräischen ist hier פִּי gewählt aus mehreren Gründen, nämlich um die Gegenüberstellung von Mund und Augen zu erzielen, dann weil das Prädikat ein Verbum des Sprechens ist, und endlich weil Joseph aus dem Inhalt seiner bisherigen letzten Rede den Beweis für seine Identität erbringt. Denn in Aegypten konnte nur Joseph wissen, dass die Angeredeten einen Bruder dieses Namens hatten, den sie nach Aegypten verkauft; eben so konnte nur Joseph den Namen des jüngsten und jüngst hergebrachten Bruders wissen, da die Brüder diesen ihm gegenüber nie mit Namen genannt hatten. Der Sinn des fraglichen Satzes ist also einfach: dass ich es bin, der zu euch spricht, d, i., dass Joseph zu euch spricht.

17. בְּעִיר findet sich im A. T. nach der Massora sechsmal, in Wirklichkeit aber siebenmal — vgl. zu Ex. 12, 38 — immer nur im Sing. in kollektivischem Sinne. Das Wort bezeichnet das Lastvieh mit Ausschluss des Pferdes, welches die Hebräer in der ältern Zeit gar nicht kannten und später nur im Kriege gebrauchten.

19. Für ואתה צויתה זאת ist ohne Zweifel ואת המצוה הזאת zu lesen und dieses als Objekt zu עשו zu fassen. Demnach ist dieser Satz Fortsetzung der von Pharao befohlenen Anrede an die Brüder, nicht Wiederaufnahme der Anrede an Joseph selbst. Gunkel, der וְאֹתָהּ צִוִּיתִי liest und dieses im Sinne von „dies aber befehle ich“ fasst, vergisst oder weiss nicht, dass אתה nur nach rückwärts, aber nicht nach vorn hinweisen könnte.

22. Für das erste חלפות, das ohne entsprechendes Zahlwort keinen befriedigenden Sinn gibt, lese man חלִפַּת. Danach hätte Benjamin auch an Gewändern fünfmal so viel erhalten als irgend einer der andern Brüder; vgl. 43, 34.

24. Was אל תרגזו hier heisst, ist nicht ganz klar. Gunkel versteht darunter: „habt keine Angst, dass ich noch weiter zürnen könne," aber dazu passt בדרך nicht, welches sichtlich zeigt, dass hier vor etwas gewarnt wird, das besonders auf dem Wege passieren und gefährlich werden könnte. Am sichersten fasst man den Ausdruck nach Onkelos im Sinne von „zankt nicht." Sam. bietet eine Hithpaelform, was noch besser ist. Aber auch Kal kann bei nicht genannter Beziehung reziproke Bedeutung haben; vgl. zu 38, 14. Danach geht die Einschärfung dahin, dass die Brüder auf dem Wege nicht zornig werden gegen diejenigen von ihnen, die den Hass gegen Joseph am meisten geschürt hatten und an seiner Behandlung besonders schuld waren. Dies hielt Joseph für besonders auf der Reise gefährlich, weil er fürchtete, dass sie, die ihn selbst anfangs hatten töten wollen, vgl. 37, 20, auf dem Wege unter sich infolge gegenseitiger Vorwürfe aneinander geraten und sich morden könnten.

26. Mit וכי wird die direkte Rede fortgesetzt, nicht zur indirekten übergegangen. Es scheint, dass hier durch כי das Folgende als etwas minder Wichtiges dargestellt wird. Immerhin hat der Gebrauch dieser Partikel in solchem Zusammenhang etwas Ungewöhnliches, Gekünsteltes möchte ich sagen. Im zweiten Halbvers ist für das widersinnige ויפג entschieden ויפן zu lesen und Deut. 30, 17 zu vergleichen. ויפן לבו ist = er kehrte sich nicht daran.

28. רב sagt Jacob mit Bezug auf seinen bisherigen Unglauben, und das Wörtchen ist so viel wie: genug, nun zweifle ich nicht mehr.

XLVI.

1. Ueber die ungewöhnliche Wortfolge in אביו יצחק sieh die Bemerkung zu 31, 53.

2. Von מַרְאָה kommt merkwürdiger Weise der Sing. im st. constr. nirgends vor. Ueberall tritt der Pl. dafür ein, wie hier.

3. Da רְדָה als Inf. constr. von ירד beispiellos ist, so liest man für מרדה wohl besser מֵרֶדֶת oder noch besser einfach רְדָה als Imperativ. Bei letzterer Lesung wäre das vorherg. Verbum, wie öfter, absolut gebraucht.

4. Im zweiten Halbvers ist der Text kaum richtig überliefert. Gewöhnlich versteht man die Worte vom Zudrücken der Augen. Aber abgesehen davon, dass im A. T. sonst nirgends von so etwas die Rede ist, ist „die Hand auf die Augen tun" noch lange nicht

sie zudrücken. Ausserdem erwartet man hier eine wichtigere und tröstlichere Versicherung als die, dass Joseph dem toten Vater die Augen zudrücken wird. Endlich vermisst man dabei in dieser letzten Verheissung an Jacob jede Anspielung auf seine Familie. Ich vermute nun, dass der Text ursprünglich בניך für עיניך las. Die Hand über jemanden legen ist hebräisch so viel wie: ihn unter seine Kontrolle stellen; vgl. Ps. 139, 5. Hi. 9, 33. 13, 21. Und dieser Gedanke passt hier sehr gut. Denn Jacob war immer ein schwacher Vater, und später waren ihm die Söhne über den Kopf gewachsen. Sie hatten um diese Zeit so manches getan, wovor ihm grauen, oder dessen er sich schämen musste; vgl. 34, 25—30 und 35, 22. Solchen unbändigen Burschen tat es jetzt, wo der Vater hochbetagt und schwächer war, gut, unter die Kontrolle eines starken Mannes wie Joseph, von dem noch nunmehr ihre Existenz ganz abhängen sollte, gestellt zu werden. Uebrigens ist „über jemanden die Hand legen“ auch so viel wie ihn schützen, vgl. Ps. 80, 18, und auch daran — allein oder neben dem andern Begriff — lässt sich hier denken, wenn man, wie oben vorgeschlagen, בניך für עיניך liest.

5. וישאו בעגלות heisst nicht „sie hoben auf die Wagen. Das ginge mit Bezug auf den Alten und die Kleinen wohl an, aber nicht mit Bezug auf נשיהם. Hinsichtlich der Damen wäre dies eine anachronistische Galanterie. Der Ausdruck heisst nichts mehr, aber auch nichts weniger als „sie transportieren, brachten fort auf den Wagen“; vgl. im zweiten Halbvers und 44, 1 לשאת. — Zu beachten ist auch, dass so wohl hier wie oben 45, 19 und 27 nur von den Wagen die Rede ist, die Pharao für den Transport zur Verfügung gestellt hatte, die daran gespannten Zugtiere aber nicht erwähnt werden. Das hat seinen Grund darin, dass die Hebräer, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, in der ältern Zeit vor Pferden einen unüberwindlichen Abscheu hatten. Pharao unterliess es daher, Josephs Brüdern Pferde anzubieten, und für hebräische Leser verstand es sich von selbst, dass zum Zwecke des Transports die Wagen mit Rindern bespannt wurden; vgl. Num. 7, 3 und 1 Sam. 6, 7.

6. Bei der massoretischen Setzung des Athnach ergänzt sich wohl das Subjekt zu ויבאו aus בני ישראל in V. 5, aber unser zweiter Halbvers schwebt in der Luft. Am besten liest man כְּנָעַן mit Athnach, fasst יעקב וכל זרעו als Subjekt des letztern Verbums und zieht אתו zum folgenden Verse.

7. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist, ist schon oben gesagt worden. Aber damit allein ist hier die Sache noch nicht abgetan. Man muss auch das Athnach beim dritten בניו setzen. Dann enthält der erste Halbvers zwei asyndetisch aneinander gereihte Nominalsätze, in deren jedem אתו nachdrucksvoll vorangestellt ist, und im zweiten Halbvers bildet כל זרעו das Objekt des Verbums.

8. בני ישראל heisst hier nicht Söhne oder Nachkommen Israels sondern ist Bezeichnung des auserwählten Volkes und = Israeliten. Nur bei dieser Fassung des Ausdrucks passt יעקב ובניו als Apposition dazu.

15. Wie בנים und יצאי ירך nicht nur Kinder, sondern auch Enkel, Urenkel und schlechtweg Nachkommen bezeichnen, so wird hier von Lea gesagt, dass sie alle Genannten gebar, obgleich die meisten von ihnen nur ihre Enkel und Urenkel waren. Aehnlich heisst es auch im Folgenden von den andern Frauen Jacobs; vgl. 36, 12ff.

20. Die Konstruktion ist hier ungefähr wie die zu 35, 36 erörterte, nur dass hier das unpersönliche Verbum kein Objekt hat und אשר auf die Handlung sich bezieht. In einer occidentalen Sprache lässt sich diese Konstruktion nicht nachahmen. Im Deutschen z. B. würde das Ganze wörtlich, wie es kaum sagbar ist, also lauten: und es war für Joseph ein Gebären geschehen, womit ihm Asnath u. s. w. den Manasse und den Ephraim geboren hatte.

28. Hier knüpft die Erzählung an V. 7 an. Die genealogische Tafel dazwischen ist also ein Einsatz aus anderer Quelle. Für להורת, welches absolut keinen Sinn gibt, lies nach LXX, Sam. Syr. לְהֵרָאוֹת und vgl. V. 29 וירא אליו. גֹשְׁנָה, welches andere danach unerklärlich finden, heisst nicht nach Gosen, sondern in Gosen. Dass die Endung â am Nomen nicht nur einen casus bezeichnet, der von einem Verbum der Bewegung, sondern auch einen solchen, der von einem Verbum der Ruhe abhängt, ist schon oben nachgewiesen worden.

30. פניך ist = deine Person, das heisst in diesem Zusammenhang dich, und die Konstr. ist dieselbe wie 1, 4, denn der Sinn ist: nachdem ich gesehen, dass du wohlbehalten bist; vgl. zu 43, 27.

32. Für היו liest man besser הֵם, welches hier vollkommen genügt. Anders verhält sich die Sache V. 34.

34. An dieser Stelle ist היו wegen der Zeitangabe nach den beiden termini hin am Platze.

XLVII.

2. In den Wörterbüchern ist unser מקצה mit מִקָּצֵה 19, 4 zusammengeworfen und zuerst für מִקָּצֵה die Bedeutung „alles zusammen“ aufgestellt, dann unser מקצה אחיו durch „aus der Gesamtheit seiner Brüder“ erklärt. Allein, abgesehen davon, dass es unbegreiflich ist, wie ein Wort, dessen eigentliche Bedeutung „Ende“ ist, auf einmal „Gesamtheit“ heissen kann, und auch davon, dass קצה danach hier blosses Flickwort wäre, wo bleibt da die Logik? Denn wenn 19, 4 die Proposition in מִקָּצֵה zum Idiotismus gehört, wie kann hier מקצה heissen „aus der Gesamtheit?“ Tatsächlich aber haben die beiden genannten scheinbar gleichen Ausdrücke mit einander nur den Grundbegriff, nicht aber die idiomatische Bedeutung gemein. Die beiden Ausdrücke sind nur scheinbar gleich, weil bei ersterem die Präposition, absolut gebraucht, zum Idiotismus gehört und einen Teil von ihm ausmacht, während sie hier partitiven Sinn hat und von לקח abhängt. Ersterer Ausdruck ist bereits oben an der Stelle, wo er zum erstenmal vorkommt, erklärt worden. Letzterem aber liegt eine allgemeine Erfahrung zu Grunde. Wenn nämlich mehrere lebende Wesen beisammen sind, drängen sich die kräftigern und tüchtigern nach aussen und lassen die schwächern in der Mitte. Aus diesem Grunde bezeichnet קָצֶה, das nach der Ausführuug zu 4, 3 eigentlich nicht Endpunkt, sondern Endteil heisst, an sich und ohne jegliche Präposition den besten Teil einer Gesamtheit lebender Wesen. Das Nomen findet sich so im Sing., wie hier, oder im Pl., der im st. constr. קְצוֹת lautet (denn קָצֶה, mit dem die Wörterbücher קְצוֹת in Verbindung bringen, hat keinen Pl.); vgl. zu Num. 11, 1. Ri. 18, 2. 1 K 12, 31. 13, 33 und 2 K. 17, 32. Ja, es gibt sogar ein denominiertes Verbum, das diese spezielle Bedeutung des Nomens ausdrückt; sieh zu 2 K 10, 32 und Pr. 26, 2. Dieser Sinn des Wortes liegt hier auf der Hand; denn es ist natürlich, dass Joseph, der etliche seiner Brüder dem Könige vorstellen wollte, zu diesem Zwecke die tüchtigsten unter ihnen auswählte.

3. Dass רֹעֵה hier nicht richtig ist, leuchtet bei dem Pl. des Subjekts leicht ein. Sam. und sehr viele hebr. Handschriften lesen dafür רֹעֵי. Dieses wäre freilich das Natürlichste, doch liegt es graphisch zu fern. Am sichersten liest man רָעֹה als Inf. absol. Ueber die Konstr. vgl. Ez. 1, 14. Der Inf. ist an dieser Stelle gewählt, weil er hinsichtlich der Zeitsphäre unbeschränkt ist, wes-

halb er hier die 46, 34 hinzugefügte Zeitbestimmung מנעורנו ועד עתה ersetzen kann.

5. Hier und im folg. hat man nicht nötig, dem wohl nach blosser Vermutung geänderten und erweiterten Texte der LXX zu folgen, wie manche Erklärer es tun, wenn man אליך betont. Denn in der Mitteilung seines Vorhabens an die Brüder 46, 31 sagt Joseph באו אלי, aber in seinem Bericht an Pharao lässt er bescheidener Weise אלי aus; vgl. V. 1. Pharao dagegen antwortet darauf wie folgt: deine Familie ist nicht wie andere Einwanderer aufs Geratewohl hierher gekommen; sie ist zu dir, meinem Grossvezier, gekommen, in der Not von dir Hilfe erwartend, und diese gestatte ich dir hiermit ihnen aufs glänzendste zu gewähren. Für ויש, das in dieser Verbindung durchaus unhebräisch ist, lese man כי יש. Die Korruption entstand, nachdem Jod irrtümlich ausgefallen war, worauf man das verwaiste Kaph in Waw änderte und zum folg. Worte schlug.

Was אנשי חיל betrifft, so hat der Ausdruck איש חיל zwei Bedeutungen, Krieger und Edler oder Biederer. In der erstern Bedeutung findet sich der Ausdruck meistens im Pl.; wo der Sing. vorkommt ist er in kollektivem Sinne gebraucht. In letzterer Bedeutung, in welcher auch das fem. אשת חיל vorkommt, vgl. Ruth 3, 11 und Pr. 31, 10, kann der Ausdruck mit Heer nichts zu tun haben, denn es ist nicht denkbar, dass „Mann des Heeres" so viel wäre wie Biedermann oder Edler. Noch unbegreiflicher wäre, wie man אשת חיל sagen konnte, wenn man bei חיל an Heer dachte. Ich vermute, dass in איש חיל im Sinne von „Edler", „Braver" חיל ein Fremdwort und mit خيل identisch ist. Im Arab. wird خيل, ebenfalls als Fremdwort, stets kollektivisch und im Sinne von „Rosse" und „Reiterei" gebraucht. Danach lässt sich der fragl. Ausdruck im Hebräischen sehr leicht erklären, wenn man in Betracht zieht, dass der antike Staat seine Krieger nicht equippierte. Die Kriegsleute mussten sich im Altertum selber ausstatten. Infolgedessen konnten nur die Reichen zu Pferde kämpfen. Reichtum und Adel sind aber im Altertum, wie zum grossen Teil jetzt noch, ziemlich gleichbedeutend. Und so mag die soziale Bedeutung von איש חיל in derselben Weise entstanden sein, wie bei seinen occidentalen Aequivalenten ἱππεύς, eques, cavalliero, chevalier, Ritter u. s. w. Diese Ableitung würde auch den Umstand erklären, warum איש חיל in seiner sozialen Bedeutung in den Schriften der Propheten nicht vorkommt. Denn in dieser Bedeutung muss der

Ausdruck sehr spät sein, da in der ältern Zeit die Hebräer, wie schon früher bemerkt, vor dem Pferde einen schrecklichen Abscheu hatten, und so lange dieser Abscheu nicht überwunden war, „Reiter“ und „Edler“ nicht gleichbedeutend sein konnten.

8. Diese Frage hat in der Erzählung keinen anderen Zweck als den, uns wissen zu lassen, wie alt Jacob zur Zeit war. Wenn jemand einem König vorgestellt wird, so ist die Vorstellung denkwürdig, und es ist für diejenigen, die sich für ihn interessieren, wichtig, zu wissen, in welchem Alter der Glückliche zur Zeit stand. Oben 41, 46 im Falle Josephs lässt sich der Verfasser gelegen sein, direkt das Alter des Helden anzugeben, weil dort die Vorstellung im Leben des Vorgestellten eine Epoche macht; hier dagegen, wo sie weit minder wichtig ist, erfahren wir das damalige Alter des Betreffenden nur indirekt.

9. Im zweiten Halbvers können die Worte nicht von der Länge der Jahre verstanden werden. Denn wenn jemand schon tot ist, mag von ihm gesagt werden, dass er das Alter einer gewissen andern Person nicht erreicht hat, dagegen hat es keinen rechten Sinn, wenn ein noch Lebender von sich sagt, dass er das Alter, in welchem seine Väter starben, noch nicht erreicht hat. Der Vergleich ist qualitativ zu verstehen und der Sinn der: sie kommen nicht zu den Jahren meiner Väter, d. i., sie haben sich nicht so gut gestaltet wie jene. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 2. Sam. 23, 23 אל השלשה לא בא und sieh zu Deut. 28, 2.

10. ברך gebraucht der Hebräer, wie schon früher bemerkt, von der Begrüssung so wohl als von der Verabschiedung. Ueber den jedesmaligen Sinn kann nur der Zusammenhang entscheiden; vgl. V. 7 und sieh zu 28, 1. Hier ist der Abschiedsgruss gemeint.

12. לחם steht adverbiell im Acc., der von ויכלכל abhängt; vgl. 27, 37 דגן ותירש. לפי הטף besagt mehr als לפי אכלו Ex. 12, 4, denn Kinder verderben sehr oft mehr als Erwachsene aufessen. טף aber kommt nicht von טפף, sondern von טפל; vgl. jüdisch-aram. טפלא. ל kann hier ebenso gut am Ende wegfallen wie in gewissen Formen von לקח am Anfang und im Bibl.-aram. bei סלק in der Mitte.

13. ותלה, angeblich von einem sonst nicht vorkommenden לָהָה ist mir sehr verdächtig. Ich vermute, dass das Wort für ותכלה verschrieben ist; vgl. 41, 30. Ueber die volle Form bei Waw consec. wäre 1 K 10, 29. 22, 35. Jer. 44, 21 und über die Konstr. des Verbums Ps. 39, 11 zu vergleichen. Dass es hier, in der Prosa, מפני statt des dortigen blossen מן heisst, kann nicht befremden.

14. Wenn man erwägt, dass dieses Buch nicht eine Geschichte Aegyptens ist, und dass alles, was darin über Aegypten gesagt ist, nicht um seiner selbst willen darin seinen Platz hat, sondern wegen seiner Beziehung zu den Anfängen des israelitischen Volkes, mit denen unser Buch sich beschäftigt, so muss man in dem, was von hier an bis V. 26 folgt, die indirekte Angabe der glänzenden Art erblicken, wie JHVH zur Zeit der allgemeinen Hungersnot für die Seinen sorgte. Während die Eingeborenen in Aegypten ihr Alles, ja selbst ihre Freiheit für das nötige Brot hergeben mussten, fehlte es der fremden Familie Jacob an nichts. Dafür hatte JHVH durch Joseph gesorgt.

15. Für ולמה ist nach einigen Handschriften למה zu lesen und dieses in dem zu 27, 45 angegebenen Sinne zu verstehen.

18. Streiche das in diesem Zusammenhang unmögliche אם, welches durch Dittographie aus תם entstanden ist. Zu beachten ist hier die Konstr. von תמם mit אל zur Bezeichnung der Person, zu der das Geld überging, während V. 15 מן den Ort der Erschöpfung des Geldes ausdrückt. Von dem sinnverwandten כלה findet sich ein Beispiel, wo beide Beziehungen zugleich ausgedrückt sind; sieh Esther 7, 7. Aehnlich sagt man im Arab. تركه الى غيره er verliess ihn und wendete sich zu jemand anders. Ueber das Suff. Sing. in אדני, obgleich die Redenden eine Mehrheit sind, vgl. zu 23, 6.

21. Hier folgen manche der Neuern den LXX und Sam., die העביד אתם לעבדים für העביר אתו לערים bieten. Allein wegen der unmittelbar darauf genannten beiden termini der Ortsangabe muss man ein Verbum der Bewegung erwarten*), und zu einem solchen passt לעבדים nicht. Der hebr. Text ist richtig. Joseph liess die Bürger Aegyptens, die nunmehr Pharaos Leibeigne wurden, und deren Grundeigentum in Pharaos Besitz überging, sich weit weg von ihren frühern Wohnorten ansiedeln, um ihnen das Herzeleid zu ersparen, welches ihnen sonst der Anblick ihrer ehemaligen Besitztümer hätte verursachen müssen.

24. בתבואת hängt von חמישית und ארבע הידות ab. Ueber die Konstr. mit ב vgl. 2 Sam. 19, 44 und 2 K. 11, 7. Der Gebrauch dieser Präposition in solchen Wendungen ist deren Gebrauch zur Bezeichnung des Stoffes verwandt.

---

*) Hinge die Ortsangabe nicht von einem solchen Verbum der Bewegung ab, so müsste es, wie Deut. 4, 32, למקצה statt des blossen מקצה heissen.

25. Der Satz נמצא חן בעיני אדני heisst nach der Ausführung zu 32, 6 nichts mehr und nichts weniger als: wir danken dir, Herr.

28. ויחי ist nicht rein vom Aufenthalt zu verstehen, denn „leben“ im Sinne von „wohnen“, „sich aufhalten“ ist hebräisch ישב oder היה aber nicht חיה. Letzteres heisst nur l e b e n im Gegensatz zu „sterben“ oder „tot sein“, und in diesem Sinne ist das Verbum hier gebraucht; denn diesem ויחי ist im folg. Verse ויקרבו ימי ישראל למות gegenübergestellt. Der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit 29a ist danach wie folgt: nachdem Jacob in Aegypten noch siebzehn Jahre am Leben geblieben war und somit ein Alter von hundertundsiebenundvierzig Jahren erreicht hatte, da kam er zu sterben.

29. Ueber den Satz שים נא ידך תחת ירכי sieh die Ausführung zu 24, 2 und über den Ausdruck חסד ואמת zu 32, 11.

XLVIII.

1. Für ויאמר, wofür kein Subjekt sich findet, lese man וַיֻּאמַר. In seiner passiven Form hat das Verbum den mit הנה eingeleiteten Satz zum Subjekt. Ueber die Konstr. vgl. Jos. 2, 2.

2. Auch hier ist der Text im ersten Satze nicht richtig überliefert. Die Worte lauteten ursprünglich וַיֻּגַּד ליעקב לאמר; vgl. 22, 29. 38, 13. 24.

5. Ueber den Vergleich Manasses und Ephraims mit Ruben und Simeon sieh zu 42, 24. Durch die Bevorzugung seiner vor der Ankunft Jacobs in Aegypten geborenen Söhne sollte Joseph wohl für die lange Trennung vom Vater entschädigt werden,

7. Ueber כברת ארץ לבא vgl. zu 35, 16. Für אפרת hatte der Text ursprünglich wohl אפרתה wie dort. Hier mag He wegen des folg. weggefallen sein. Hinter רחל ist nach Sam. אִמְּךָ einzuschalten. Es ist nicht nur unhebräisch, sondern überhaupt von einem Vater unnatürlich, in einer Anrede an den Sohn die Mutter beim blossen Namen zu nennen. Was die ganze Mitteilung über den Tod Rachels in dieser Rede Jacobs soll, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht ist sie Einleitung zu einer beabsichtigten Bitte an Joseph, die aber nachher unterblieb. Die beabsichtigte Bitte mochte sich auf die Gebeine Rachels beziehen. Jacob mochte anfangs bitten wollen, dass auch die sterblichen Ueberreste der geliebten Rachel beim Auszug aus Aegypten nach dem gelobten Lande hinübergeführt und dort begraben werden möchten, wo er selber begraben zu werden wünschte, und wo er nach 49, 31 die nicht geliebte Lea

begraben hatte. Diese Bitte mag aber zuletzt unterblieben sein, sei es wegen der zu grossen Belästigung, sei es weil Jacob nach Ueberlegung seine geliebte Rachel zur Seite ihrer Rivalin zur ewigen Ruhe nicht gelegt wissen wollte. Dass trotz des Auslassens der Bitte die Einleitung dazu dennoch stehen geblieben, um sie anzudeuten, das ist echt hebräische Art; vgl. zu 2 K 10, 2.

8. Bei מי אלה denke man ja nicht, dass Jacob nicht wusste, wer Manasse und Ephraim waren. Dies wäre nach einem siebzehnjährigen Aufenthalt Jacobs in Aegypten, vgl. 47, 28, nicht möglich gewesen. Diese Frage hat oder hatte ursprünglich einen ähnlichen Zweck wie der zu 32, 28 erörterte. Sieh die folg. Bemerkung.

9. Dieser und der folg. Vers hatten ursprünglich ihren Platz unmittelbar vor V. 3. In der ursprünglichen Stellung dieser beiden Verse hatte die Frage in V. 8 den Zweck, Joseph בני הם antworten zu lassen und damit das die Adoption ausdrückende לי הם in Kontrast zu bringen. Aus welchem Grunde die Umstellung dieser beiden Verse vorgenommen wurde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht hatte die Unterbringung des Einsatzes V. 7 etwas damit zu tun. Für jene Mitteilung über Tod und Begräbnis Rachels, die zu nichts führt, mag ihre jetzige Stellung passender erschienen sein, weil wegen der plötzlichen Gewahrung der Söhne Josephs das Abbrechen der Rede Jacobs durch die Frage plausibel wird. Dies machte natürlich die Umstellung der Frage und der darauf folgenden Antwort nötig.

10. Der erste Halbvers ist nicht ursprünglich, sondern späterer Einsatz, der auf Missverständnis der Frage מי אלה beruht; vgl. zu V. 8 und 9. Der Satz gibt sich auch dadurch, dass er so zusammenhangslos dasteht, als spätere Zutat zu erkennen. Aus V. 14 ergibt sich übrigens, dass Jacob noch gut sehen konnte; sieh auch folg. Bemerkung.

12. Joseph entfernte für einen Augenblick seine Söhne, um sie in die für den Segen nötige Stellung zu bringen, denn Jacob hatte jetzt Ephraim zur Rechten und Manasse zur Linken, wie er selber bei der Segnung sie haben wollte. Der zweite Halbvers besagt nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass sich Joseph beim Vater für die augenblickliche Störung durch Entfernung der Jungen zum Zwecke seines Arrgangements bescheiden und demütig entschuldigte; vgl. zu 43, 28.

14. שכל את ידיו pflegt man zu übersetzen „er legte die Hände übers Kreuz. Aber dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt,

als Begründung keineswegs. Die angebliche Bedeutung glaubt man für שכל gewinnen zu können durch den Vergleich mit dem arab. شكل. Die Kombination an sich ist richtig, allein das arab. Verbum heisst nur dunkel und unsicher sein, aber nicht verworren sein wie Buhl angibt, um für das hebr. Verbum die angenommene Bedeutung zu gewinnen. Uebrigens ist auch „übers Kreuz legen“ noch lange nicht dasselbe wie verwirren. שכל את ידיו heisst wörtlich „er verdunkelte seine Hände“, d. i., er manipulierte mit seinen Händen in einer unbegreiflichen Weise, und die Schlussworte geben den Grund an, warum die Manipulation unbegreiflich erschien. Wie Jacob es anstellte, dass er seine rechte Hand aufs Haupt des ihm zur Linken und die linke auf das Haupt des ihm zur Rechten stehenden Enkels legte, versteht sich von selbst, weshalb darüber nichts gesagt wird.

15. עודי ist wesentlich verschieden von עודני. In letzterem ist עוד nie etwas anderes als Partikel, in ersterem dagegen stets ein Substantiv mit der Bedeutung „Lebensdauer.“

16. Für וידגו ist ohne Zweifel וְיָדָיו zu lesen und über ידיו לרב 2 Chr. 16, 8 zu vergleichen. Ein Verbum דגה kennt die Sprache nicht. Von dem von דג denominierten Verbum bildet sich das Perf. wie von דיג und hat auch eine Bedeutung, die von der für dieses דגה angenommenen ganz verschieden ist.

19. Die Angabe der Lexika, dass מְלֹא Menge heisst, ist falsch. Das Nomen bezeichnet nie etwas anderes als die Quantität, die hinreicht, um ein gewisses Mass oder ein gewisses Rezeptakel voll zu machen. Ueber Jes. 31, 4, welche Stelle als Beleg für die angebliche Bedeutung angeführt zu werden pflegt, sieh dort unsere Bemerkung. Hier ist מלא הגוים nach dem Gesagten = so viel als genug ist, mehrere Völker zu bilden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ri. 6, 5 כדי ארבה לרב = zahlreich genug, um einem Schwarm Heuschrecken gleichzukommen.

20. בך bezieht sich auf Joseph. Er als Vater der in der Segensformel Genannten ist in ihnen gesegnet; vgl. V. 15 ויברך את יוסף bei folg. יברך את הנערים V. 16.

22. שכם fassen alle Neuern hier nicht als Eigennamen, sondern im Sinne von „Landstrich“ oder „Bergrücken.“ Man tut dies, weil man von keinem Bericht weiss, wonach Jacob durch Schwert und Bogen in den Besitz des bedeutenden Sichem gelangt wäre. Deshalb findet man es geratener, unter שכם hier irgend einen nicht näher bezeichneten und darum unbedeutenden Landstrich zu ver-

stehen, dessen Besitznahme durch Jacob sonst nicht berichtet zu sein braucht. Doch ist diese Ausflucht der modernen Exegese nicht minder borniert als die Erklärung der alten Rabbinen, wonach an dieser Stelle Schwert und Bogen so viel sind wie Gebet und Flehen; vgl. Mekhilta zu Ex. 14, 10 und Baba bathra 123a. Denn ein Landstrich heisst hebräisch כתף, nicht שכם, und dann ist das Nomen immer ohne Ausnahme durch ein anderes im Genitiv näher bestimmt, vgl. Num. 34, 11. Jos. 15, 8 ff. 8, 12 ff. Ohne nähere Bestimmung kann שכם nur die Stadt Sichem bezeichnen. Doch ist hier darunter nicht die ganze Stadt zu verstehen, denn diese konnte Jacob zur Zeit noch nicht sein nennen und folglich auch nicht vermachen; gemeint ist nur das Grundstück, das Jacob nach 33, 19 daselbst gekauft hatte. אחד, wenn es richtig überliefert ist und der Text nicht vielmehr ursprünglich אחת hatte, wie Sam. liest, wird von der Massora richtig אַחַד als Substantiv punktiert; vgl. zu 21, 15. Jedenfalls aber ist das Wort im Satze Prädikatsnomen und bezeichnet das Objekt als etwas Einziges in seiner Art. Ueber diese Bedeutung des Zahlworts vgl. zu Sach. 14, 7. Für etwas Einziges in seiner Art aber galt den Hebräern Sichem oder vielmehr Jacobs Grundstück daselbst, weil es das einzige Stück Boden in ihrem Lande war, dessen Besitz soweit sie in Betracht kamen sich auf Kauf und Erbschaft, nicht auf Eroberung zurückführen liess; vgl. 39, 19. Die Bewohner von Sichem, die hier Amoriter genannt werden, heissen zwar 34, 2 Heviter, doch kann אֱמֹרִי bekanntlich synekdochisch irgend eine der kanaanitischen Völkerschaften beseichnen. In בחרבי ובקשתי aber ist das Suff. stark betont. Ein roher Krieger mag auch durch Schwert und Bogen in den Besitz eines Grundstücks kommen. Ein Mensch, der keine Waffe führt, kann nur käuflich etwas an sich bringen. Diese harmlose Art, sich in den Besitz eines Gegenstandes zu setzen, nennt Jacob, der 25, 27 als friedlicher und harmloser Mann beschrieben wurde, sein Schwert und seinen Bogen. Der Umstand aber, dass Jacob das Grundstück in Sichem, welches er nunmehr dem geliebten Sohne schenkt, und das dieser vor seinen Brüdern voraushaben soll, nicht mit Schwert und Bogen erkämpft worden war, ist hier in dieser Weise so stark betont, weil Joseph daselbst begraben werden sollte; sieh zu 23, 13 und vgl. Jos. 24, 32. Diese Betonung ist um so mehr charakteristisch, da Jacob sonst beim Erwerb nicht besonders skrupulös war. Wie immer man sonst im Leben handelte, hinsichtlich einer Grabstätte musste man ein ruhiges Gewissen haben.

XLIX.

1. Oben ist gesagt worden, dass sich der Gebrauch von קרה oder קרא als transitivem Verbum auf unangenehme und böse Begegnisse beschränkt. Hier ist dieses Verbum gebraucht, weil etliche der Angeredeten, und zwar Ruben, Simeon und Levi, welche die ersten sind, übel wegkommen, ebenso Issachar; vgl. V. 3—7 und 15.

3. Fasse בכרי als Apposition zu ראובן und wie dieses im Vokativ stehend, dann ziehe אתה mit LXX zum folg., mache aber nicht daraus und dem folg. lauter Anrede, wie diese es tun, sondern fasse das Pronomen als Subjekt und den Rest als Prädikat dazu. כחי heisst eigentlich „meine volle Leistung“; vgl. zu 4, 12. So wird der Erstgeborene genannt, weil man sich natürlicher Weise die Manneskraft des Erzeugers mit der Erzeugung eines jeden Kindes abnehmend dachte. Im zweiten Versglied ist יֶתֶר und וְיֶתֶר für יתר, respekt. ויתר zu lesen. שאת aber heisst nicht Würde, sondern bezeichnet einfach das Tragen. Durch dieses Nomen im Genitiv wird יתר als Pflock an der Wand bezeichnet und von dem Zeltpflock unterschieden. Danach wird Ruben als der Erstgeborene der Pflock genannt, der den Hausrat trägt. Zum besseren Verständnis des Ausdrucks ist noch ויתר עז, worin עז Ruhm und Glorie heisst, hinzugefügt. Das Bild erklärt sich vollkommen aus Jes. 22, 22—25. Zu שאת vgl. dort besonders V. 25 המשא und zu עז V. 23 und 24 כבוד. Der Tragepflock des Hauses ist der Erstgeborene als der tüchtigste und würdigste Sohn des Hauses, der sich als Beschützer und Zier aller Brüder eignet.

4. Mit פחז כמים kommt man hier nicht weit. Diesen Ausdruck pflegt man zu übersetzen „Ueberschäumen wie Wasser“, was jedoch rein willkürlich ist und noch dazu kein naturgemässes Bild gibt, da erstens פחז nicht überschäumen bedeutet und zweitens nicht jedes Wasser überwallt und überschäumt, abgesehen davon, dass man danach keinen vollständigen Satz erhält, wie man ihn hier erwarten muss. Ich vermute, dass der Text ursprünglich פחזך בְּמַסּם hatte, worin פַּחְזְךָ oder פַּחֲזֶךָ nicht notwendig Substantiv ist, sondern auch Inf. Kal sein kann; vgl. das Partizip. Ri. 9, 4 und Zeph. 3, 4. So erhält man einen vollständigen Satz und den Sinn: dein Leichtsinn ist aufbewahrt, d. i. unvergessen; vgl. den Gebrauch von שמר 37, 11. Für תותר ist mit LXX und Syr. תִּוָּתֵר als Niph. zu sprechen. Doch darf man dieses Verbum nicht als absolut fassen, sondern es muss dazu das Prädikatsnomen oder Komplement aus

dem vorherg. ergänzt werden. Dann ist אל תותר = du sollst es nicht bleiben, d. i. nach dem oben Gesagten, du sollst fürderhin der Tragepflock u. s. w., der du warst, nicht mehr sein. Ueber Niph. von יתר in der Bedeutung „als etwas verbleiben", „in einer Eigenschaft belassen werden" vgl. 1 K 18, 22. Im zweiten Halbvers weist אז sichtlich auf das unmittelbar Vorhergehende als Zeitangabe für ein neues einzuführendes Moment hin, was darauf folgt, ist jedoch nach dem uns vorliegenden Texte nichts Neues. Es ist aber חללת ein alter Schreibfehler, der schon den Verfasser der Chronik irregeführt hat; vgl. 1 Chr. 5, 1. Man lese dafür חללתי, dessen Jod wegen des folg. weggefallen ist, und fasse עלה, substantivisch genommen, als Objekt dazu. חלל heisst unter anderem „etwas Grosses und Schönes auf das Niveau des Gemeinen herabsetzen; vgl. Jes. 23 9, 47, 6 und Ez. 28, 7. Mit Bezug auf Würdenträger und bevorzugte Persönlichkeiten gebraucht, heisst dasselbe Verbum ihnen die Würde und die Bevorzugung nehmen; vgl. Ez. 28, 16 und Thr. 2, 2. Diese letztere Bedeutung hat חלל hier. אז ist an dieser Stelle, streng genommen, nicht temporell, sondern leitet vielmehr die Folge ein; vgl. Jer. 22, 15 und Ps. 40, 8. Danach ist der Sinn von Vb: darum nahm ich ihm die Würde, der mein Lager bestiegen. Auch für יצועי spricht man, da dieses Nomen oder richtiger Partizip pass. sonst nur im Pl. sich findet, besser יצועי; vgl. besonders 1 Chr. 5, 1. Ueber die substantivische Fassung von עלה sieh die Ausführung zu 21, 3. Zu beachten ist noch, dass von allen Söhnen Jacobs eigentlich nur Ruben und Juda in diesem Segen gleich direkt angeredet werden. Bei Joseph geht die Rede erst in der Folge in Anrede über, während von den übrigen durchweg in der dritten Person gesprochen wird; vgl. 8. 9 und 23—26.

5. Der zufällige Umstand, dass Simeon und Levi in Wirklichkeit Brüder sind, hat hier im ersten Halbvers für die Erklärung den Gesichtspunkt verrückt und auch zum Missverständnis des zweiten wesentlich beigetragen. Denn אח bezeichnet hier nicht Blutsverwandtschaft, sondern Charakterverwandtschaft: vgl. Pr. 18, 9 und Hi. 30, 28. Simeon und Levi, sagt unsere Dichtung, sind desselben Geistes Kinder, und somit will erklärt sein, warum diese beiden zusammen abgetan werden, während von allen andern jedem ein Spruch für sich gewidmet ist. Denn nach alttestamentlicher Vorstellung geniesst jeder Mensch die Früchte seiner Taten, d. i., es geschieht ihm, wie er es verdient. Wenn daher Simeon und

Levi denselben Charakter haben, verdienen sie beide dasselbe Schicksal, und aus diesem Grunde gilt was hier über den einen gesagt ist, auch für den andern. Im zweiten Halbvers ist מכרתיהם, dem Sinne des ersten gemäss, so viel wie מְכוֹרֹתֵיהֶם, wenn man nicht wirklich so zu lesen hat, und der Sinn wörtlich: die Werkzeuge der Gewalttätigkeit sind ihre Verwandtschaft, d. i., ihre Charakterverwandtschaft bsteht in dem Hang zur Gewalttätigkeit, der beiden gemein ist. Das zweite Versglied entfaltet also eigentlich den Sinn des ersten. Ball liest מְכֻרֹתֵיהֶם und fasst dieses im Sinne von „ihre Gruben" und verweist auf Zeph. 2, 9, wo aber, wie dort nachgewiesen werden soll, ein Schreibfehler vorliegt.

6. אל ist beidemal nicht deprekativ, sondern emphatische Verneinung einer Tatsache; vgl. Ps. 121, 3. „Für תָּבֹא ist תֹּאבֶא von אבה und תֵּחַד von חדה für תֵּחַד zu lesen. Ueber die defektive Schreibart des erstern Verbums vgl. Pr. 1, 10. Aber auch für כבדי, zu dem die Femininform des Verbums nicht pssst, ist nach LXX כְּבֵדִי zu lesen. Im Arabischen ist كبد vorwiegend fem., das hebräische Nomen, sonst im A. T. zwar nur masc., ist hier wegen der dem Rhytmus dienenden Gleichartigkeit beider Verbalformen als Fem. gebraucht. Uebrigens ist כָּבֵד auch in der Sprache der Mischna zuweilen gereneris feminini; vgl. Terumoth 10, 11. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

Es ist nicht mein Wunsch, dass sie einen Kreis
für sich seien,
noch würd' es mein Herz erfreuen, wenn sie eine
Gemeinde bildeten.

Ueber die Konstrnktion von אבה mit ב vgl. in der Sprache der Mischna מאן ב und über חדה mit derselben Präposition שמח ב. Nur zu dieser Fassung passt V. 7b; sieh dort die Bemerkung. Im zweiten Halbvers bedeutet רצון, dem אף gegenübergestellt, nicht das gerade Gegenteil davon, sondern nur etwas, das nicht das von diesem Bezeichnete ist, d. h. die Abwesenheit des Zorns oder die gewöhnliche Laune. Ob zornig oder nicht, Blut müssen die wilden Burschen sehen. In ersterem Falle fällt ihnen ein Mensch, in letzterem ein Stück Vieh zum Opfer. Mutwillen oder Gelüst kann רצון nicht heissen.

7. ארור ist unmöglich richtig, da jemandes Zorne fluchen nicht hebräische Sprechweise ist. Auch drückt dieses Verbum nicht eine Art Fluch aus, die für den Zorn passt. Lies dafür אָרְאָה oder אֶרְאֶ und fasse אפם als Objekt dazu. Die Konstr. ist dann dieselbe wie

1, 4; vgl. hier V. 14. Die Ueberzeugung, dass der Zorn und der Grimm Simeons und Levis sehr verderblich sind, führt den Vater zu dem Beschluss, sie in ganz Israel zu verteilen und zu zerstreuen, sodass die unbändigen Burschen, nur einzeln auftretend, lange nicht so gefährlich werden können, wie wenn sie eine Gemeinde für sich gebildet hätten; vgl. die Bemerkung zu 6 a.

8. Für יודך ist noch einmal יוֹדְךָ zu lesen und ערף als st. absol. zu fassen. איביך ist dann Subjekt zum zweiten יודך. Deine Feinde rühmen dich mit dem Rücken — eigentlich mit dem Nacken — ist so viel wie: ihre Flucht vor dir verkündet deinen Ruhm. Dass ערף das Ergreifen der Flucht bezeichnen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber יודך ב vgl. das häufige התהלל ב. Aber auch im dritten Versglied ist אֵלֶיךָ für אביך zu lesen, da בני אביך unhebräisch ist. Als Parallele zu אחיך müsste es dafür בני אמך heissen, und es müsste dieses Versglied unmittelbar auf das erste folgen. Der Sinn der beiden letzten Versglieder ist danach der: In der ersten Generation nehmen deine Feinde wohl den Kampf mit dir auf, doch nur um durch schmähliche Flucht deinen Ruhm als Sieger zu mehren; ihre Nachkommen aber wagen es nicht mehr, sich in einen Kampf mit dir einzulassen, sondern huldigen dir, ohne jeden Widerstand zu versuchen.

9. Der Satz מטרף בני עלית ist in der traditionellen Fassung nichtssagend, wenn er überhaupt einen vernünftigen Sinn hat. Ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn man עלה hier in innerlich transitivem Sinne versteht. Denn dann erhält man den ungleich schönern und passendern Gedanken: mit Beute bist du, mein Sohn, gross gezogen worden. Ueber diese Bedeutung von עלה ist der Gebrauch von dessen Hiph. Ez. 19, 3 zu vergleichen, wo das Verbum in demselben Bilde vom jungen Löwen vorkommt. Der Gebrauch von מן zur Bezeichnung dessen, was bei der Grossziehung eines Jungen als Nahrung dient, ist wohl zu beachten. Im zweiten Halbvers ist nicht zu übersehen, dass Juda hier nicht mehr גור, sondern אריה und לביא genannt wird. Das Junge, nunmehr gross gezogen, ist schon ein ausgewachsener Löwe; vgl, die oben genannte Ezekielstelle.

10. Für עד כי יבא שילה gibt es gar viele Erklärungen, nach deren meisten die Stelle messianisch ist. Diese Art Erklärung ist in der Exegese eine beliebte Auskunft, sich über eine schwierige Stelle leicht hinwegzuhelfen. Man gibt ihr einfach einen mystisch-religiösen Charakter, dann braucht man sie nicht zu verstehen und man kann

fromm die Augen verdrehen und weiter gehen. Meine Art ist dies nicht. Aber ich weiss für diesen Satz nach dem uns vorliegenden Texte immer noch keine bessere Erklärung als die in meinem hebr. Werke gegebene, die ich nun hier wiederhole. שילה ist ursprünglich dasselbe wie שֵׁלָה, Name des jüngsten Sohnes Judas, und nur im Volksmunde daraus korrumpiert. Juda hatte in seiner Ausrede zur Tamar gesagt, „warte bis Sela heragewachsen ist." Dann wollte er sie ihm zum Weibe geben. Und weil dieses Versprechen niemals zur Erfüllung kam, wurde עד כי יבא שילה unter Ergänzung von אל־תָּמָר „bis Sela die Tamar ehelicht", vgl. zu 6, 4, sprichwörtlich und hiess so viel wie: bis in alle Ewigkeit. Dass so etwas ins Sprichwort übergehen konnte, zeigt 1 Sam. 10, 12. König, der in einer Besprechung meines ersten hebr. Bandes im Lit. Centralblatt für 1899 Nr. 24 obige Erklärung berührt und sie verwirft, lediglich weil ihm der Ausdruck danach in dieser Verbindung zu scherzhaft scheint, bedenkt nicht, dass bei dergleichen sprichwörtlichen Redensarten der Ursprung sich leicht vergisst. Dass man in dem vorliegenden Falle zur Zeit unserer Dichtung nicht mehr wusste, wie die fragliche Redensart entstanden war, zeigt die Korruption des darin vorkommenden Eigennamens. Sobald man aber den Ursprung des Ausdrucks vergessen hatte, konnte er nicht mehr scherzhaft klingen. Sieh übrigens zu V. 12.

Aber mir scheint jetzt, dass der Text uns hier in seiner Ursprünglichkeit nicht erhalten ist. Nach einer von Raši zu unserer Stelle und auch in Jalkût Hammakhiri zu Jes. 18, 7 aus Midrasch rabba Par. 98 angeführten Bemerkung, die jedoch in unsern Ausgaben und Handschriften nicht zu finden ist, erklärten die alten Rabbinen יבא שילה durch יובל שי לו, was der Text ursprünglich auch gehabt haben mag. Will man nun aber danach emendieren, so muss man auch für עַד, das dazu durchaus nicht passt, עֹד sprechen und dieses mit dem Vorhergehenden verbinden. לא עד heisst dann nicht mehr, und der Sinn der ganzen Strophe ist der:

das Zepter soll nicht weichen von Juda
und nimmer ein Herrscher aus seiner Mitte;
denn ihm soll Tribut dargebracht werden,
und ihm müssen die Völker Gehorsam leisten.

11. Das Waschen der Kleider in Wein ist nicht als absichtlicher Prozess zu denken, als käme bei der Wäsche Wein statt Wasser in Anwendung, was wegen der Farbe des Weines ein absurdes Bild wäre. Juda watet in Wein, dessen er die Fülle hat,

und dabei kommt der Saum seines langen Gewandes mit dem edlen Nass in Berührung. Dies heisst poetisch „Juda wäscht sein Gewand in Wein“; vgl. Ps. 68, 24.

12. Für חַכְלִילִי sprich חַכְלִילֵי als st. constr. Pl. Das Wort ist ein Substantiv, nicht ein Adjektiv mit der Endung î. Wäre die massor. Punktation hier richtig, so müsste sich in חכלילות das Jod zeigen, wie dies bei אכזריות geschieht. חכלילים bezeichnet eigentlich die Farbe in abstraktem Sinne, ist jedoch hier konkret gebraucht. Jedenfalls aber bezeichnet der Ausdruck die Augen nicht als trübe. Denn dass die Augen vom Weine trübe werden, ist eine Erdichtung der Erklärer, die aller Erfahrung ins Gesicht schlägt. Dagegen kann jemand, der viel Wein getrunken hat, sehr leicht zu einem blauen Auge kommen. Das ist unstreitig; und das ist mit חכלילי עינים gemeint, ein blaues Auge *); vgl. Pr. 23, 29, wo sich in der Schilderung dessen, dem der Trunkene ausgesetzt ist, חכלילות als Parallele zu פצעים findet. Juda hat des Weines so sehr viel, dass er recht tief in den Becher schauen und sich somit leicht ein blaues Auge holen kann; vgl. Jes. 28, 1. Der Ausdruck hat danach entschieden etwas Scherzhaftes, aber dessen ungeachtet wurde er hier nicht vermieden; vgl. zu 10 b. Vielleicht ist er auch als sarkastischer Hieb gemeint. Auch לבן halte ich nicht für ein Adjektiv, sondern für den st. constr. des Inf. Kal nach der Form von שְׁכַב, nur das hier Patach zu Segol modifiziert ist. Das Subst. חכלילים im ersten Gliede und der einen Zustand bezeichnende Inf. hier müssen als adverbielle Ausdrücke im Acc. gedacht werden. Nichts als lächerlich aber ist die Fassung, wonach an dieser Stelle von der Farbe der Augen und der Zähne als Merkmal der Schönheit gesprochen wird. So etwas ginge wohl im Hohen Liede an, nicht in dieser Dichtung, worin nur ökonomische Vorzüge und kriegerische Eigenschaften der Helden gefeiert werden.

13. Im zweiten Gliede ist לחוף ohne Verbum ungrammatisch und חוף אניות keine hebräische Verbindung. „Gestade der Schiffe“ ist auch in jeder andern Sprache unsagbar, weil Schiff und Gestade mit einander nichts zu tun haben. Lies יָחֹף oder besser יָחֹף als Imperf. von חפף und fasse אניות als Objekt dazu. Das Verbum

*) Nicht dass חכלילים eigentlich blau heisst oder überhaupt eine Farbe bezeichnet, denn dafür passt der Pl. nicht. Der Ausdruck mag Bezeichnung sein für irgend welche Merkmale des blau geschlagenen Auges. Im Englischen z. B. heisst ein solches Auge „a black eye“, und der Hebräer mag bei dessen Bezeichnung die Farbe ganz aus dem Spiel gelassen haben.

heisst in der Sprache der Mischna eigentlich **kratzen, reiben.** Daraus entsteht aber der Begriff: mit etwas in nahe Berührung kommen; vgl. im Englischen die Wendung „to **rub** shoulders with a person.“ Letztere Bedeutung hat das Verbum im A. T., weshalb es, wie zuweilen נגע, dessen Sinn es hat, mit על konstruiert wird. vgl. Deut. 33, 12. An dieser Stelle ergänzt sich die Präposition, wie öfter in der Poesie, aus dem folg. Gliede, während das hier gesetzte Verbum dort zu ergänzen ist; sieh K. zu Ps. 72, 3 und zu Pr. 14, 9. Demgemäss ist der Sinn: er streift an die Schiffe und seine Flanke an Sidon. חוף und יחף bilden natürlich ein Wortspiel.

14. Für גרם hat Sam. גָרים, was besser ist, doch liest man am besten גָּרָם oder גָּרוּם als Partizip pass. Aus letzterer Form mag die Sam. Lesart entstanden sein. Ueber Form und Bedeutung des Wortes vgl. zu 18, 18. חמור גָרם könnte höchstens heissen ein Esel der Knochen hat. משפתים ist ein Wort von dunkler Herkunft und Bedeutung. Die Annahme, dass der Ausdruck offene Sommerställe bezeichnet, läst den Dual unerklärt. Mir scheint ת hier nicht stammhaft zu sein. Das Wort käme dann von שפה, und מִשְׁפָּה wäre Anhöhe, vgl. שפי. Danach wäre בין משפתים der Raum zwischen zwei Anhöhen, also Bergschlucht. Dort, an der kühlen und vor starkem Winde geschützten Stätte lagert sich zur Ruhe der starke, aber etwas faule Esel.

16. Für כאחד lies כְּאֶחָד = „allesamt“ und vgl. Onkeles, der in dem Ausdruck offenbar eine adverbielle Bestimmung sieht. Nach der massor. Punktation des Wortes ist der Gedanke nichtssagend Denn wer sein Volk nur wie irgend einer seiner Stämme rächt oder ihm Recht verschafft, tut nicht viel und nichts Besonderes. Ein solcher alles Charakteristischen bare Gedanke passt aber zu dem Folg. nicht. Auch geht dabei der Parallelismus gänzlich verloren. Anders gestaltet sich das Ganze in jeder Hinsicht, wenn im zweiten Versglied gesagt wird, dass Dan die Stämme Israels allesamt rächt. Ueber כְּאֶחָד = יחד vgl. Jes. 65, 25. Esra 2, 64. 6, 20 und über die Voranstellung der adverbiellen Bestimmung, die des besondern Nachdrucks halber geschieht, Deut. 33, 5 Ps. 49, 11. Hi. 3, 18. Der Ausdruck scheint in dieser Bedeutung sehr spät.

17. יהי, wenn es richtig überliefert ist und der Text nicht vielmehr ursprünglich ויהי las, ist reines Imperf. ohne prekative Bedeutung. Denn ein Wunsch ist hier völlig ausgeschlossen, da sich diese Dichtung bis auf den Spruch Josephs V. 26 innerhalb

der Angabe von positiven Tatsachen bewegt. Der Sinn ist also: Dan ist eine Schlange. Im zweiten Halbvers kann עקבי סוס nur mit Bezug auf die Hinterfüsse verstanden werden, denn auf die Vorderfüsse, die in der Sprache der Mischna ידים heissen, vgl. Joma 2, 3, passt der Ausdruck nicht. Das Ross wird also in die Hinterfüsse gebissen und sinkt hinten, während es mit den Vorderfüssen stehen bleibt; darum stürzt der Reiter rückwärts, nicht nach vorn; sieh die folg. Bemerkung.

18. Dieser Vers fällt nicht minder durch seinen Inhalt auf als durch seine Form. Wer spricht diese Worte, und für wen fleht der Redende um Hilfe? Sicherlich nicht Jacob für sich selbst, denn es ist seine letzte Stunde, und er ist mit aller Hoffnung fertig. Für Dan aber kann Jacob nicht flehen, denn Dan ist im Vorherg. so geschildert, dass er keiner Hilfe bedarf. Auch kann ja, wie schon oben bemerkt, von Wunsch und Hoffnung hier die Rede nicht sein. Endlich vermisst man im Verse ein zweites Glied. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig als diesen kurzen Satz mit dem Vorherg. zu verbinden und in ihm den Ruf zu erblicken, womit der vorher erwähnte Reiter vom Pferde stürzt. Im Sturze und beim Anblick des schrecklichen Reptils schreit der entsetzte und an menschlicher Hilfe verzweifelnde Krieger „Gott stehe mir bei!“ Dass in dem Rufe der Name JHVHs genannt wird, obgleich der Feind nur als Nichtisraelit gedacht werden muss, kann ebenso wenig auffallen, wie dass JHVH den Aramäern durch Naaman Sieg gab; vgl. zu 2 K. 5, 1. Danach ist dieser Satz aufs engste mit dem Vorherg. verbunden. Da aber V. 17, wenn man diesen Satz dazu schägt, beispiellos überladen wird, so fängt man dort besser mit הנשך eine neue Strophe an, zu der dieser kurze Vers das zweite Glied bildet.

19. Man lese יְגֻדֶנּוּ und יָגֻד von גדד, denn einen Stamm גוד kennt das Hebräische nicht. Dagegen ist גדד von גדוד regelrecht denominiert.

21. Da nur die intensive Form von שלח den Nebenbegriff des Freilassens ausdrückt, so muss man hier שֻׁלְּחָה als Perf. Pual sprechen und dieses als Relativsatz mit Bezug auf אילה fassen. Im zweiten Halbvers ist הנתן, wenn dieses richtig überliefert und nicht vielmehr dessen He aus dem vorherg. verdoppelt ist, nicht weiteres Prädikat, sondern nachträgliche Apposition zu נפתלי und = er, der da gibt. אמרי שפר aber kann nicht bedeuten anmutige Reden. Denn wer mit einer weitschweifenden Hindin verglichen werden kann,

ist kaum ein anmutiger Redner. Dann darf man auch nicht vergessen, dass diese Lobsprüche — ich sage absichtlich Lobsprüche, nicht Segenssprüche, vgl. zu V. 28 — nicht den darin genannten Individuen, sondern den Stämmen gelten, als deren Väter sie gedacht wurden, und dass ein ganzer Stamm schwerlich die Gabe der Rede besitzt. Möglich, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, ist, dass שפר hier der Name eines Berges in der arabischen Wüste ist; vgl. Num. 33, 23. 24. Dann wäre הנתן אמרי שפר poetisch = Befehle ergehen lassend, die bis an den Berg Sapher gelangen. Dieser Gedanke würde zu dem Vergleich mit der weitschweifenden Hindin nicht übel passen. Ueber נתן אמר vgl. Ps. 68, 12 und über die Verbindung אמרי שפר in dem oben angegebenen Sinne sieh zu בכי יעזר Jes. 16, 9.

22. פרת fasst man gewöhnlich als Part. von פרה und versteht unter בן פרת einen jungen Fruchtbaum. Aehnlich fasst man בנות als Bezeichnung für die Schösslinge des genannten Baumes. Aber beides geschieht gegen den Sprachgebrauch. Dann darf man auch nicht vergessen, dass, während mehrere der Stämme in dieser Dichtung mit Tieren verglichen werden, vgl. V. 9. 14. 17. 21. 27, bei keinem einzigen von ihnen sonst ein Vergleich mit einer Pflanze sich findet. Endlich weisen die feindlichen Bogenschützen, von denen unmittelbar vorher die Rede ist, unverkennbar auf ein lebendes Wesen hin, nicht auf eine Pflanze als Gegenstand des Angriffs. In בן פרת muss man daher einen Stier erblicken. Auch Deut. 33, 17 wird Joseph mit einem Stier verglichen. פֹּרָת wäre dann = פָּרָה, wenn es nicht dafür verschrieben ist. Danach muss aber auch in בנות צעדה der Name irgend eines Tieres stecken. Im Arab. ist بنات صَعْدَة Bezeichnung für Waldesel. Der arabische Ausdruck kommt nur im Pl. vor; der Sing. wird stets durch صَاعِدِىّ ausgedrückt. Auch im Hebräischen kommt von dem ähnlichen Ausdruck בנות יענה der Sing. nur in der Gesetzessprache vor. Hier, wo nicht von einem einzelnen Individuum, sondern von einem Stamme die Rede ist, kann daher der Pl. nicht befremden. Selbstverständlich muss man danach, dem arab. Ausdruck entsprechend, בְּנוֹת צְעָדָה lesen und dieses als ein zweites Prädikat zu יוסף fassen. In עלי שור, welches sichtlich dem עלי עין in der Parallele entsprechen soll, bedeutet שור nicht Mauer, sondern ist Name einer Ortschaft, in deren Nähe eine Steppe mit einem Flusse sich befand; vgl. 16, 7. Wegen

des Flusses hält sich der wilde Esel in jener Steppe auf oder besucht sie gelegentlich.

23. Für וָרֹבּוּ ist entschieden וָרֹבוּ, mit betonter vorletzter Silbe, oder besser noch וַיְּרִבֻהוּ von ריב zu lesen; vgl. ויריבהו, das Sam. und LXX dafür bieten.

24. Der hier genannte Bogen kann unmöglich in den Händen Josephs gedacht werden. Denn Joseph ist in dem unmittelbar vorherg. Bilde ein Tier, und dieses verteidigt sich nicht mit dem Bogen. Die Suffixa in קשתו und ידיו können daher nur in kollektivem Sinne auf die vorerwähnten Feinde Josephs bezogen werden. Für ותשב aber, welches vom Bogen unsagbar ist, hat man וַתֵּשֶׁב zu lesen. ויפזו heisst sie zitterten; vgl. arab. فز I. und X. In באיתן endlich ist ב aus dem vorherg. irrtümlich verdoppelt. איתן heisst hier steif, unbiegsam. Fasst man alles das zusammen, dann ist der Sinn des Ganzen der: aber ihr Bogen wurde steif und es zitterten ihnen die Hände vor den Händen des Stieres Jocobs. JHVH ist hier Stier genannt wegen Josephs, der mit diesem Tiere verglichen wurde. Die Feinde glauben den Stier anzugreifen, den sie vor sich sehen, aber sie nehmen es dabei mit einem ganzen andern Stiere auf, dem sie nicht gewachsen sind; denn JHVH, der Stier Israels, kämpft für Joseph. Ueber שוב = werden vgl. im arab. den Gebrauch der sinnverwandten Verba عاد und رجع. Im zweiten Halbvers ist für משם רעה אבן, dem absolut kein vernünftiger Sinn abgewonnen werden kann, zu lesen מִשֶּׁמֶן זְרֹעַ אָבִיר = vor der Fettigkeit des Armes des Stieres". Fettigkeit für Kampftüchtigkeit ist ein häufiges hebräisches Bild; vgl. besonders Ri. 3, 29. Die Verbindung אביר ישראל ist wohl selten, doch nicht beispiellos; vgl. Jes. 1, 24.

25. מאל אביך ist Apposition zu מידי אביר וגו׳, vgl. die vorherg. Bemerkung, und ויעזרך und ויברכך sind als reine Imperf. ohne prekative Bedeutung zu verstehen. Denn ein Wunsch ist hier, wie bereits mehr als einmal bemerkt, nicht denkbar. „Und er hilft dir" ist aber so viel wie: der dir helft. Ueber diesen Gebrauch des Waw vgl. Hi 29, 12 und besonders die sehr häufigen Ausdrücke ושמו und ושמה = dessen, respekt. deren Namen; sieh 16, 1. 22, 24. 24, 29. 25, 1. 38, 1. 2. Am Schlusse ist für שדים ורחם, das schon wegen der Wortfolge nicht richtig sein kann — denn es müsste logischer Weise umgekehrt רֶחֶם וְשָׁדַיִם heissen — zu lesen שמש וִירָחִים vgl. Deut. 33, 14. שמים läge wohl graphisch näher als שמש, passt aber

weniger als Korrelat zu ירחים. Ausserdem ist vom Segen des Himmels schon im Vorhergehenden die Rede.

26. גברו על ist = übersteigen; vgl. zu 7, 18 und 19. Was das unmittelbar darauf Folgende betrifft, so ist damit, dass man nach LXX הָרְרֵי für הורי liest und עד mit dem Vorherg. verbindet, die Sache noch lange nichlt erledigt. Man muss auch יַרְכְתֵי für ברכות lesen, תאות im Sinne von „Grenze“ oder besser „höchste Spitze“ fassen, was manche auch tun, und unmittelar davor על, welches wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Worte ausgefallen ist oder aus Missverständnis des Ganzen gestrichen wurde, wiederholen. Die ewigen Berge und uralten Hügel haben danach mit der Qualität des Segens, dessen Joseph sich erfreut oder erfreuen möge — denn hier scheint doch wohl ein Segen vorzuliegen — nichts zu tun; sie werden nur als Mass für den Umfang dieses Segens genannt, denn der Sinn des Ganzen ist der: die Segnungen, die deinem Vater wurden, übersteigen die ewigen Berge, die höchsten Gipfel der uralten Höhen. Ueber die Berge als Massstab für den Umfang vgl.. Ps. 36, 7, über יַרְכָתַיִם in dieser Verbindung Ri. 19, 1. 8 und über תאוה Num. 34, 7 תתאוו.

28. ברך hat hier deklarative Bedeutung und heisst für gesegnet erklären, glücklich preisen. Hier fällt aber der Verfasser aus der Rolle, denn איש אשר כברכתו ברך אתם kann nur heissen: er pries sie glücklich einen jeden dem Segen gemäss, dessen er sich jetzt erfreut.

32. Ueber den Sinn von מאת בני חת sieh oben die Bemerkung zu 23, 20.

L.

1. Hier ist mir im zweiten Halbvers der Text sehr verdächtig. Denn mit der einzigen Ausnahme von Ruth 1, 14, wo aber נשק „Abschied nehmen“ bedeutet, und wo noch dazu ein Wechsel des Subjekts stattfindet, kommt im A. T., so oft Küssen und Weinen zusammen erwähnt werden, das Küssen naturgemäss zuerst; vgl. 29, 11. 33, 4. 45, 15. 1 Sam. 20, 41 und Ruth 1, 8, was hier aber nicht der Fall ist. Ferner, abgesehen von dem Falle 27, 27, wo Jacobs Kuss vom Vater, der einen besondern Zweck dadurch erreichen will, verlangt wird, wie auch von dem Falle 1 K 19, 20, wo נשק ebenfalls so viel ist wie „sich verabschieden“, ist im A. T. nirgends davon die Rede, dass ein Sohn den Vater küsst. Denn das Küssen ist ein Akt der Familiarität, und der hohe Respekt vor

Eltern verbot den Kindern ihnen gegenüber jede Familiarität. Joseph selber küsste beim ersten Wiedersehen nach der langen Trennung den Vater nicht; vgl. 46, 29. Schwerer aber als alles dies fällt ins Gewicht der Umstand, dass das Küssen einer Leiche in diesem Falle im ganzen A. T. wie auch in der umfangreichen späteren jüdischen Literatur beispiellos da stünde. Das Küssen einer Leiche war entschieden von jeher unjüdisch und ist jetzt noch unter den Juden alten Schlages nicht gebräuchlich. So sehr geht das Küssen einer Leiche gegen das jüdische Gefühl, dass die alten Rabbinen sich nicht herbeilassen konnten, in Talmud und Midrasch über diese Stelle irgend welche Bemerkung zu machen. Sie wird einfach ignoriert und nie zitiert, was sonst bei keiner sentimentalen Stelle des A. T. der Fall ist. In Arbetracht alles dessen vermute ich nun, dass der Text ursprünglich las וישא קלו ויבך עליו. Aus וישא קלו konnte sehr leicht וישק לו werden. Wie aber die Umstellung der beiden Sätze zu Stande kam, lässt sich freilich nicht bestimmt sagen. Im Allgemeinen kommt die Unordnung hier wie auch anderswo im A. T. auf Rechnung der vielen Hände, die an den Text angelegt wurden. Will man aber den Text hier durchaus ungeändert lassen, so muss man wenigstens נשק in dem zu 31, 28 angegebenen Sinne fassen. Dann heisst וישק לו nicht mehr als: er nahm Abschied von ihm. Hinzugefügt sei hier noch, dass das Verbum diese Bedeutung nur dann hat, wenn es mit ל konstruiert wird. Für נשק mit dem Acc. lässt sie sich nicht nachweisen.

3. Für מצרים hat Sam. מצרימה, was das Richtige ist. Der Ausdruck heisst „in Aegypten“, und ויבכו hat kein bestimmtes Subjekt. Die Beweinung geschah danach in Aegypten, während die Trauerriten später im Lande Kanaan stattfanden. Letztere durften in der Fremde nicht vorgenommen werden, sondern mussten in dem Lande stattfinden, wo die Leiche begraben wurde. An den Trauerzeremonien können sich auch Freunde und Bekannte beteiligen; die Beweinung aber ist Sache der Leidtragenden und Stammgenossen allein. Aus diesem Grunde ist die Lesung des Sam. vorzuziehen. Wenn aber die Aegypter nicht Subjekt zu ויבכו sind, dann hatte wohl der Text ursprünglich שלשים für שבעים, denn die Beweinung eines Toten unter den Juden dauerte von jeher nur dreissig Tage; vgl. Num. 20, 29. Deut. 21, 13 und 34, 8.

4. Joseph wendet sich bei dieser Gelegenheit an den Hof um Fürbitte bei dem Pharao. Dieser Umstand erklärt sich leicht,

wenn man erwägt, dass — man mag es sich gestehen oder nicht — Blücher und Wellington tatsächlich berühmter sind als Fröbel und Darwin. Joseph, der sich nicht durch Kriegstaten, sondern im Frieden durch seine Weisheit um Aegypten verdient gemacht hatte, fühlt jetzt schon, nach Ablauf von kaum zwölf Jahren nach der Hungersnot, der er so glänzend abgeholfen, dass seine Popularität im Abnehmen begriffen ist. Die Erwähnung dieser Tatsache soll uns für den Eingang des folgenden Buches vorbereiten, wo gesagt wird, dass der neue König Aegyptens vom verstorbenen Retter des Landes nichts wusste; vgl. Ex. 1, 8. Dieser Zug in der Erzählung bekundet eine tiefe Einsicht in die soziale Psychologie.

5. Man beachte, dass die Höflinge in ihrer Fürsprache für Joseph nicht nur in seinem Namen, sondern gerade so reden sollen, wie wenn er selber redete. Ebenso ist die Antwort Pharaos im folg. Verse gehalten wie wenn sie dem Bittsteller direkt gegeben würde. Das ist echt hebräische Sprechweise.

7. Ueber den Sinn von זקני ביתו וגו׳ sieh oben die Bemerkung zu 24, 2.

15. לוּ leitet hier etwas ein, dessen Geschehen in der Zukunft wohl nicht wahrscheinlich, aber doch möglich ist. Dieser Gebrauch der Partikel ist meines Wissens beispiellos.

16. Die Brüder Josephs übersenden Joseph die folgende Botschaft und überbringen sie ihm nicht selber, weil diese eine Fiktion ist, vgl. Jebamoth 65 b und Midrasch rabba Lev. Par. 9, und sie sich nicht getrauen, ihm bei ihrer Mitteilung in die Augen zu schauen.

17. אנא ist hier völlig ausgeschlossen, denn diese äusserst späte Partikel, wie auch ihre Nebenform אנה, kommt nur in Bitten an JHVH vor, sonst nie; vgl. Jona 1, 14. 4. 2. Jes. 38, 3. Ps. 116. 4. 16. 118, 25. Dan. 9, 4 und Neh. 1, 5. 11. Der Fall Ex. 32, 31 ist hier nicht mitangeführt, weil an jener Stelle, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vorliegt. Für אנא שא ist unbedingt אֲנִי אֶשָּׂא zu lesen und das unmittelbar darauf folgende נא, das erst nach dieser Korruption eindrang, zu streichen. Die Untat der Brüder hatte eine lange Trennung zwischen Joseph und dem Vater zur Folge gehabt und letzterem schweren Kummer verursacht. Das Unrecht an Joseph war also auch ein Unrecht an Jacob gewesen. Dieses Unrecht, gaben nun die Brüder in ihrer erdichteten Botschaft vor, hätte der Alte, soweit er davon betroffen wurde, nicht nur verziehen, sondern ihnen auch aufgetragen, seine Verzeihung Joseph mitzu-

teilen. Die angebliche Verzeihung Jacobs sollte Joseph bewegen, ein Gleiches zu tun. Mit נמלך endet der erdichtete Auftrag Jacobs, und ועתה leitet die von den Brüdern daran geknüpfte eigene Bitte ein. Mit עבדי אלהי אביך statt des kürzern אחיך will gesagt sein: wir haben zwar nicht wie Brüder gegen dich gehandelt, sind aber dennoch Verehrer desselben väterlichen Gottes wie du. Dieses Rechnen auf Nachsicht von einem Religionsgenossen ist echt jüdisch.

18. גם ist nicht auf אחיו, sondern auf das unmittelbar vorherg. Verbum zu beziehen, welches es zu ויצוו in V. 16 hinzufügt. Der Sinn ist: nicht nur übersandten die Brüder die obige Botschaft an Joseph, sondern sie gingen auch selber zu ihm hin. Ueber die Nachstellung der Partikel vgl. zu 3, 6.

19. Ueber התחת אלהים אני sieh die Bemerkung zu 30, 2. Zu beachten ist noch, dass in diesen beiden Fällen, wie auch in der ähnlichen, wenn auch etwas anders formulierten Frage 2 K. 5, 7 der Redende mit Bezug auf sich אני, nicht אנכי gebraucht, was wohl nicht zufällig geschieht. Mit einem Gotte verglichen, ist der Mensch ein Nichts, und er kann sich daher in einem solchen Vergleich nicht אנכי nennen; vgl. zu 15, 1.

20. למען עשה ist = um vorzusorgen. Ueber diesen absoluten Gebrauch von עשה vgl. zu 41, 34.

21. Dass die Brüder jetzt noch, wo nach 45, 11 und 47, 28 bereits zwölf Jahre nach der Hungersnot verflossen waren, der materiellen Hilfe Josephs bedurften, während sie früher im Lande Kanaan sich und ihre Familien selber ohne ihn ernährt hatten, ist unter den Umständen sehr natürlich. Die Leute hatten sich an die Patronage Josephs gewöhnt und somit ihren Trieb zur Selbständigkeit derart eingebüsst, dass sie vom Bruder völlig abhängig wurden und ohne ihn nicht fertig werden konnten. Denn ein Vergleich der Haustiere mit den wildern Tieren hinsichtlich ihres Fortkommens, wie auch die analoge Geschichte des Pauperismus, zeigt, dass beständige Hilfe die Kraft zur Selbsthilfe lähmt.

23. Für בני liest Gunkel nach Sam. בנים, aber mit sehr schlechtem Geschmack. בנים שלשים, welche Verbindung sonst nicht vorkommt, würde die Freude Josephs an seinen Nachkommen um eine Generation verkürzen. Denn als Frommer und JHVH wohlgefälliger Mann ist Joseph nach alter israelitischer Vorstellung berechtigt, von seinen Nachkommen vier Generationen zu erleben; vgl. Hi. 42, 16 und sieh zu 2 K. 10, 30. — Ueber das vierte Glied hinaus geht das väterliche Gefühl nicht. Diese Anschauung hat ihre

Parallele in Bezug auf das Verhältnis der Kinder zu den Vätern; vgl. zu Ex. 20, 5. Ueber ילדו על ברכי יוסף sieh zu 30, 3.

26. ארון bezeichnet nicht einen Sarg, sondern einen provisorischen Schrein, in dem die Leiche Josephs bis zur Bestattung aufbewahrt wurde. Später bezeichnet ארון den Kasten, dessen man sich für den Transport einer Leiche bediente. Begraben wurden die alten Hebräer wahrscheinlich nicht in festen Särgen, sondern so wie ihre spätern Nachkommen. In der talmudischen Zeit wurden die Juden in Gräber gelegt, an deren Wänden unten je ein loses Brett der Breite nach aufgestellt wurde. Ueber den so entstandenen losen Kasten kam ein Deckel, der ebenfalls nicht festgenagelt wurde. Orthodoxe Juden werden jetzt noch in dieser Weise begraben.

EXODUS.

I.

1. Für ואלה bringen LXX, Sam. und Vulg. bloss אלה zum Ausdruck, was mir das Ursprüngliche scheint; vgl. Deut. 1, 1, wo ebenfalls die Konjunktion fehlt. Anders verhält sich die Sache bei den Büchern Lev., Num. und Jos., die mit einem Verbum beginnen. Da muss das Imperf. mit Waw consec. gebraucht werden. Hier dagegen, wo ein Nominalsatz den Anfang bildet, ist keine Konjunktion zur Anknüpfung nötig.

4. V. 2 und 3 findet sich Waw nur beim letzten Namen. Hier dagegen auch beim zweiten. Dies geschieht, um die Aussprache zu erleichtern, da נפתלי mit demselben Konsonanten beginnt, auf den das vorherg. דן auslautet.

6. Mit כל הדור ההוא sind die zeitgenössischen Aegypter gemeint. Der Umstand, dass sämtliche Zeitgenossen Josephs zur Zeit, wo diese Erzählung beginnt, bereits tot waren, ist wegen V. 8 erwähnt.

7. בני ישראל ist = Israeliten; vgl. בני עמון = Ammoniter. Bei dergleichen Namen denkt der Hebräer so wenig an „Söhne“, dass er sie nicht nur Völkerschaften und Volksstämmen, sondern auch Ortschaften beilegt; vgl. Jos, 19, 45 בני ברק und Deut. 10, 6 בני יעקן. Was וישרצו anbelangt so wurde schon zu Gen. 9, 7 der Gebrauch von שרץ mit Bezug auf Menschen bezweifelt. Und ich glaube, dass der Text auch hier ursprünglich ויפרצו las. An dieser Stelle mag die spätere ungeheuere Uebertreibung der Vermehrung der Israeliten in Aegypten zur Korruption beigetragen haben. Denn nach Midr. rabba zu unserer Stelle soll daselbst jede israelitische Frau sechs, nach anderen zwölf und sogar sechzig Kinder auf einmal geboren haben. Solche Vermehrung, glaubte man, sei nur bei den kleinen Tieren möglich, die der Hebräer שרץ nennt. Darum wurde וישרצו aus dem ursprünglichen ויפרצו.

8. אשר לא ידע את יוסף heisst nicht „der Joseph nicht gekannt hatte", sondern ist = der von Joseph nichts wusste, dem Josephs Verdienste um Aegypten unbekannt waren; vgl. 5, 2 und sieh zu Gen. 50, 4.

9. רב ועצום ממנו heisst nicht „zahlreicher und stärker als wir", was nicht wahr sein konnte, sondern ist soviel wie: zahlreicher und stärker als uns lieb ist; vgl. zu Gen. 26, 16.

10. Der Pharao beratschlagt mit seinem Volke über die Massregeln zur Bedrückuug der Israeliten, damit auch dieses JHVH gegenüber verantwortlich wird und die darauf folgenden Strafen dasselbe gerechter Weise treffen. Darum sind im folg. sämtliche Verba, die irgendwie Druck bezeichnen, im Pl.; vgl. V. 11—14. Dieser Zug in der Erzählung verrät ihren verhältnismässig späten Ursprung. Denn in der ältern Zeit fand man es natürlich, dass das unschuldige Volk für die Sünden seines Königs mitlitt. So suchte z. B. JHVH das ganze Volk mit der Pest heim, weil es David hatte zählen lassen; vgl. 2 Sam. 24, 1. 15. — Für ועלה liest man wohl besser wie Hos. 2, 2 ועלו. Denn bei näherer Betrachtung ergibt sich, dass die Verhältnisse und Umstände, als deren Folge das durch עלה מן הארץ Bezeichnete angegeben wird, hier und dort dieselben sind. An beiden Stellen ist von zwei sonst einander feindlichen Völkern die Rede, die sich vereinigen, um ein drittes zu bekriegen. Die Folge einer solchen Vereinigung kann bei dem Eifer, mit dem die Verbündeten kämpfen müssen, um Zutrauen zu einander zu erwecken, im gewöhnlichen Verlauf der Dinge nur ein ausserordentlicher Sieg sein. Diese Folge kann natürlich durch עלה מן הארץ nur dann ausgedrückt werden, wenn die Redensart ein Idiotismus ist. Den Idiotismus kann man sich so erklären, dass das Subjekt von עלה im Pl., wie in der oben genannten Hoseastelle, oder im Sing., wie hier, unbestimmt ist und der Satz das Verhalten der Völkerwelt einem alles besiegenden Welteroberer gegenüber ausdrückt, vor dem man überall weicht, dem man gleichsam die ganze Erde einräumt.

Interessant ist, dass schon die alten Rabbinen, deren Kenntnis des Hebräischen gering war, die aber doch oft intuitiv auf die richtige Erklärung kamen, auch hier ungefähr diesen Sinn herausspürten. Nur fassen sie die Beziehung des Verbums etwas anders. Im Talmud wird nämlich zu unserer Stelle bemerkt wie folgt: es sollte dem Sinne nach eigentlich heissen ועלינו — mit Bezug auf die Redenden — aber der Pharao sagt statt dessen euphemistisch

ועלה. Diesen angenommenen Euphemismus erklärt der Rabbi durch כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו בחברו, d. i., es ist wie wenn jemand von seiner eigenen Fatalität so spricht, als sollte sie einen andern treffen; vgl. Sota 11a.

11. שרי מסים, wenn der Ausdruck richtig überliefert ist, ist Pl. von שר מס, wie שרי חילים von שר חיל. Aber שרי ist mir sehr verdächtig, und zwar aus mehreren Gründen. Erstens kann der Bericht vom Drucke nicht gut mit der Bestellung von Beamten beginnen, die ihn ausüben sollen. Zweitens müsste es dabei וישם, nicht וישימו heissen, da die Einsetzung von Beamten Sache des Königs allein und nicht des ganzen Volkes ist. Drittens werden im Verlauf der Erzählung wohl mehrere Mal נגשים und שטרים, aber nie שרי מסים genannt. Darum ist שרי höchst wahrscheinlich zu streichen. וישימו עליו מסים hiesse dann „und sie legten ihnen Frondienste auf"; vgl. Esther 10, 1. Das Eindringen des zu streichenden Wortes erklärt sich so, dass zuerst עליו dittographiert und darauf aus der Wiederholung nach der Aehnlichkeit der Buchstaben שרי konjiziert wurde. מִסְכְּנוֹת als Pl. könnte nur dann auf מִסְכֵּן zurückgeführt werden, wenn letzteres eine Sache und nicht eine Person bezeichnete, was aber nicht der Fall ist. Sprich מִסְכֵּנֻת = Armut, Mangel an Lebensmitteln und vgl. Deut. 8, 9. Auch eine talmudische Autorität aus der Mitte des dritten Jahrhunderts bringt unsern Ausdruck mit „Armut" in Verbindung; vgl. die oben angeführte Talmudstelle. ערי מסכנות heisst danach Städte, die durch ihre Vorräte dem Mangel an Nahrungsmitteln abhelfen. Zur Verbindung vgl. Num. 19, 9 מֵי נִדָּה = Wasser, welches ein Mittel ist gegen Verunreinigung. Diejenigen, welche die Recepta beibehalten und mit Fried. Delitzsch, an den Begriff „pflegen", den סכן bezeichnet, denkend, unter ערי מסכנות Verpflegungsstätten verstehen, lassen sich einerseits vom Geiste der eigenen Muttersprache irreführen und geben sich anderseits keine Rechenschaft über die Form von מסכנות. Der Ausdruck ist Produktsacc., während die darauf folgenden Namen der beiden Städte das Objekt bilden. Der Sinn des Ganzen ist danach: und es erbaute Pithom und Ramses zu Vorratsstädten für den Pharao.

12. קוץ, mit מפני konstruiert, bezeichnet eine bange Ahnung, zu der sich Abscheu gesellt. Der Umstand, dass sich die von ihnen verabscheuten Israeliten trotz aller Bedrückung so sehr vermehren, liess ihre ägyptischen Bedrücker ahnen, dass hier eine höhere Macht im Spiele sei, und erfüllte sie mit Angst.

14. Der zweite Halbvers, der sonderbarer Weise den Erklärern grosse Schwierigkeiten macht, bildet einen Nominalsatz mit einem eingeschalteten Relativsatz dazwischen. את ist danach selbstverständlich nicht nota acc., sondern dient, wie nicht selten in der spätern Sprache, zur Hervorhebung des Subjekts; vgl. Ez. 35, 10. Neh. 9, 19. 34. Einen Sklaven oder Untergebenen בפרך behandeln ist ihm Dienstleistungen auferlegen, die man an sich nicht braucht, die lediglich den Zweck haben, den Betreffenden zu beschäftigen und zu plagen, damit man ihn sein Los fühlen lasse, wie in dem vorliegenden Falle, wo die Aegypter die Israeliten schwer arbeiten liessen, um ihren Geist zu beugen und ihren Mut zu brechen; vgl. V. 11 למען ענתו בסבלתם. Der Sinn ist danach der: jeder Frondienst, den sie ihnen auferlegten, hatte den Zweck, ihren Mut zu brechen. Dillmann, der את als nota acc. fasst, erklärt diesen casus durch die Annahme, von Attraktion, indem das Verbum des Relativsatzes auf das vorherg. Nomen zurückwirkt; aber er zeigt somit nur, dass er den Relativsatz falsch fasst. Denn עבד, das Prädikat in diesem Relativsatz, ist ja hier in intransitivem Sinne gebraucht und daher mit ב konstruiert. אשר, auf עבדה bezüglich und dasselbe repräsentierend, ist acc. cogn., vgl. 2, 9, und dieser Acc. darf nicht durch את bezeichnet werden; vgl. zu Gen. 27, 33. Folglich kann hier beim Nomen an der Spitze von einem acc. per attractionem nicht die Rede sein. Was den acc. cogn. im Relativsatz betrifft, so sagte man עבד בפ׳ עבדת עֶבֶד, vgl. Lev. 25, 39; folglich kann man auch sagen עבדתם אשר עבדו בהם.

15. In למילדות העבריות übt das Partizip Verbalrektionskraft, und העבריות ist sein Objekt, sodass der Gesamtausdruck so viel ist wie: zu den Frauen, die den Hebräerinnen Geburtshilfe zu leisten pflegten. Die Hebammen waren also Aegypterinnen. Zu dieser Fassung zwingen sprachliche und sachliche Gründe. Denn erstens ist מְיַלֶּדֶת als Partizip Piel nicht so weit Substantiv, dass es durch ein Adjektiv näher beschrieben werden könnte; dann würde Pharao hebräischen Hebammen nicht haben zumuten können, dass sie zum Verderben ihres eigenen Volkes den gegebenen Befehl ausführen würden. Endlich ergibt sich aus dem Verlaufe der Erzählung unzweifelhaft dass dieser Befehl nicht an hebräische Frauen erging; sieh zu V. 22.

Piel von ילד heisst Geburtshilfe leisten; vgl. V. 16. Diese Bedeutung hat Piel vermöge seiner intensiven Kraft, die sich in diesem Falle, wie öfters, darin zeigt, dass sie in der Vorstellung

die Wirkung der Handlung näher rückt. Anders verhält sich die Sache beim causativen und extensiven Hiph., bei dem das Subjekt nur als Urheber der Handlung in Betracht kommt, ohne Rücksicht auf die Proximität der Wirkung, die auch erst nach geraumer Zeit eintreten kann. Darum drückt Hiph. von ילד die Erzeugung als prima causa der Geburt aus, während Piel die Geburtshilfe als den sie beschleunigenden Faktor bezeichnet. Aehnlich ist der Unterschied zwischen Hiph. von מות und seinem Pil., das dem Piel entspricht; vgl. zu Ri. 9, 54.

16. אבנים, worin Aleph prosthetisch ist, stammt von בנה ab, wovon בן und בת herkommen, und bezeichnet die Geschlechtsteile. Daraus erklärt sich der Dual vollkommen. Diese Ableitung und Deutung findet sich schon in Midrasch rabba zu unserer Stelle, wo der Ausdruck erklärt wird durch מקום שהולד נבנה בו der Körperteil des Neugeborenen, woran es als בן oder בת erkannt wird. Unsere Midraschausgaben haben zwar נפנה für נבנה, doch ist der Schreibfehler unverkennbar; vgl. David Lurias textkritische Bemerkung zur Stelle und sieh auch Midrasch Tanchuma zu Gen. 30, 22. חיה ist offenbar für חַיָּה verschrieben.

18. ויקרא ist = und er schrie an. Jedes leidenschaftliche Reden kann durch קרא ausgedrückt werden; vgl. englisch „to cry." Wenn bloss gesagt sein wollte, dass der Pharao die Hebammen rufen liess, so hätte dies V. 15 bei ihrem ersten Erscheinen vor ihm geschehen müssen.

19. Das Adjektiv חָיֶה, fem. חָיָה, ist von den Erklärern ad hoc erfunden. Für חיות ist חַיּוֹת zu lesen und der Sinn des Satzes der: denn sie sind in dieser Hinsicht wie Tiere, die keiner Geburtshilfe bedürfen, vgl. Sota 11b. Die Hebammen bedienen sich dieses Ausdrucks, der, an sich schon verächtlich, durch die Weglassung der Vergleichspartikel noch verletzender wird, um den Verdacht der Parteilichkeit für die Hebräerinnen von sich abzulenken.

21. Hier versteht man den zweiten Halbvers gewöhnlich vom Kindersegen. Aber im Altertum war die Hebamme, wie jetzt noch auf dem platten Lande, ein altes Weib, das keine Kinder mehr gebären konnte. Dann heisst auch עשה בית לפ' nicht „jemandem Kindersegen verleihen", sondern ihn zum Gründer einer Dynastie oder eines privilegierten Hauses machen; vgl. 2 Sam. 7, 11 und sieh Sota 11b, wo unser Satz dahin erklärt wird, dass Gott diese Hebammen, die nach dem Talmud Hebräerinnen waren, zu Stammmüttern der Priester und Leviten werden liess. Endlich kann hier

überhaupt von der Belohnung der Hebammen die Rede nicht sein, weil dieser Punkt bereits V. 20a erledigt ist und in V. 20b zu etwas anderem übergegangen wird. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man zweierlei in Betracht zieht, 1) dass LXX ויעש durch den Pl. ausdrücken, 2) dass Pharao nach V. 22 die Hebammen nunmehr ganz aus dem Spiel lässt und den ursprünglich ihnen gegebenen Befehl zur Tötung der hebräischen neugeborenen Knäblein seinem ganzen Volke überträgt. Wenn man dies erwägt, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten, dass für ויעש להם בתים zu lesen ist ויעשו להם ולבנים. Das Subjekt zu ויעשו ist dann aus dem vorherg. המילדות zu entnehmen und auch das Suff. in להם eben dahin zu beziehen. Die Masculinform des Verbums und Suff. kann nicht auffallen. Solche Fälle, wo die Synallage in Bezug auf das Genus unterbleibt, gibt es im A. T. in Menge. Danach ist dieser ganze Vers grammatisch Zeitangabe, logisch aber Begründung dessen, was unmittelbar darauf folgt, und der Sinn der Worte im Zusammenhang mit V. 22 der: und es geschah, als die Hebammen Gott fürchteten, für sich selbst sorgten und der Knäblein sich annahmen, dass usw., das heisst, als Pharao sah, dass die Hebammen nach wie vor aus Gottesfurcht und wegen ihres eignen Vorteils fortfuhren, die neugeborenen Knäblein am Leben zu lassen, da kam er zur Ueberzeugung, dass auf die Hebammen, die schon deshalb seinen Befehl nicht vollzogen, weil sie ihren professionellen Ruf nicht schädigen mochten, in dieser Hinsicht kein Verlass war, und trug daher die Sache seinem gesamten Volke auf. Indem sich die Hebammen der Kindlein annahmen, waren sie auch auf ihren eigenen Vorteil bedacht, weil ihnen Gott nach V. 20 ihre menschenfreundliche Tat lohnte. Ueber עשה ל im Sinne von „für eine Person oder Sache sorgen", „sich ihrer annehmen" vgl. Gen. 27, 37 und 30, 30.

22. Hier zeigt der Ausdruck לכל עמו statt blosses לעמו, dass auch die Hebammen, denen allein bis dahin die Tötung der hebr. neugeborenen Knäblein aufgetragen war, Aegypterinnen waren; vgl. zu V. 15. Zum zweiten Halbvers bemerkt Baentsch: das Suff. in תשליכהו nimmt das nachdrücklich vorangestelle בן wieder auf. Wer das meint, hat aber das Wesen des semitischen Nominalsatzes nicht erfasst. Denn בן ist hier wohl des Nachdrucks halber vorangestellt, steht aber im Nominativ, nicht im Acc. Denn die fraglichen Worte bilden, streng genommen, einen Nominalsatz, in dem כל הבן das Subjekt (مبتدا) und der Satz היארה תשליכהו, zu einer Einheit zu-

sammengefasst, das Prädikat ist. Vgl. zu Gen. 1, 4. Sobald die Herren ihr Steckenpferd, die Quellenanalyse, verlassen und sich auf das Gebiet der reellen und sprachlichen Erklärung wagen, laufen sie Gefahr, sich eine arge Blösse zu geben.

II.

1. Für das sehr auffallende וילך lasen LXX höchst wahrscheinlich ויהי, was ungleich besser ist. Für את בת aber lag ihnen ohne Zweifel מבנות vor, und das ist das einzig Richtige. Denn בת לוי kann nur eine leibliche Tochter Levis bezeichnen, und eine solche kann hier nicht gemeint sein, da eine leibliche Tochter Levis, wenn sie zur Zeit noch lebte, mindestens hundert Jahre alt sein müsste. Dagegen kann מבנות לוי sehr gut eine der Enkelinnen oder Urenkelinnen Levis bezeichnen. Für nichtjüdische Fachmänner, die sich dafür interessieren mögen, sei noch bemerkt, dass die Urquelle des „Romans", den Baentsch hier als Erfindung des Targ. Jer. 1 mitteilt, der Talmud ist. Sota 12a findet sich der Passus in ziemlich gutem Hebräisch statt des haarsträubenden Aramäisch des apokryphen Targum. Doch ist der Text im Talmud freilich unpunktiert.

2. טוב fassen alle Neuern hier im Sinne von „schön", was aber das nackte Adjektiv, wie bereits früher bemerkt, nicht heissen kann, es müsste denn durch רֳאִי, מַרְאֶה oder תאר näher bestimmt sein. Ausserdem und abgesehen davon, dass jeder Mutter ihr Kind schön erscheint, wäre es lächerlich, die Schönheit eines Kindes als Grund anzugeben für den Versuch seiner Mutter, es vom Tode zu retten. Eine solche Geschmacklosigkeit konnte kein alttestamentlicher Schriftsteller begehen. טוב heisst hier kräftig; vgl. zu Gen. 6, 2. Ein gewöhnliches Kind würde bei der Verheimlichung seiner Existenz, während welcher ihm die gehörige Pflege und gesunde Luft hätten abgehen müssen, nicht lange am Leben geblieben sein. In diesem Falle aber liess die besonders kräftige Natur des Kindes die Mutter das Beste hoffen und gab ihr den Mut zum Versuche, es in dieser Weise zu retten. Zu der kräftigen Natur Moses als Kind stimmt auch die Deut. 34, 7 gegebene Beschreibung von seiner Vigorosität in den letzten Jahren seines Lebens. — Für וַתִּצְפְּנֵהוּ liest man wohl, dem הצפינו im folg. Verse entsprechend, besser וַתַּצְפִּנֵהוּ als Hiph., in welcher Konjugation das Verbum mir auch speziell das Bergen vor Gefahr auszudrücken scheint.

3. תבה, derselbe Ausdruck, der auch von der Arche gebraucht ist, scheint, wie bereits früher einmal gesagt, einen verschliessbaren Kasten zu bezeichnen, der auf das blosse Schwimmen, nicht auf Fortbewegung berechnet ist. Dass auch dieses Kästchen geschlossen war, zeigt ותפתח in V. 6. In den Schilf wurde das Kästchen getan, damit es dicht am Ufer bleibe und nicht in die Mitte des Flusses wegschwimme, wo es einerseits vom Land aus nicht erreicht worden wäre, andererseits aber durch den Zusammenstoss mit grössern Fahrzeugen hätte beschädigt werden können.

5. על היאר verbindet man besser mit לרחץ, nicht mit ותרד. Jedenfalls aber ist על hier die richtige Präposition. Das Baden in kleinern Flüssen ist 2 K. 5, 10 und 12 durch רחץ ב ausgedrückt. Im Falle eines tiefen und mächtigen Stromes wie der Nil aber kann eine Frau nur in den Untiefen ganz nahe dem Ufer baden, und dafür passt על besser. Die Dienerinnen oder Hofdamen, wie wir sagen würden, gehen nicht wie ihre Gebieterin על היאר, sondern על יד היאר. Letzterer Ausdruck heisst in einiger Entfernung vom Flusse. Die Hofdamen gingen in einiger Entfernung voneinander auf und ab, d. i., seitwärts und wieder zurück ans Ufer, als Wache, damit kein herannahender Mann die Prinzessin beim Baden im nackten Zustande überrasche. Das Baden der Königstochter im offenen Nil war unter diesen Umständen, namentlich fürs Altertum, keine so arge Unschicklichkeit, dass sie, wie manche Erklärer meinen, nur durch ihre Notwendigkeit für den Zweck der Sage erklärlich wäre.

6. Für ותראהו ist וַתֵּרֶא ohne Suff. zu lesen und את הילד als Glosse zu streichen. Diesem vorgeschlagenen Verfahren liegt eine Kombination der Lesarten der LXX und des Sam. zu Grunde. Erstere bringen nach בכה noch בתבה zum Ausdruck, das mir jedoch nicht ursprünglich scheint.

7. Das plötzliche Erscheinen der Schwester, die unaufgefordert ihre Dienste anbietet und sich dadurch als Verwandte verraten muss, zeigt die ungeschicktere Art der ältern Darstellung. Ganz anders würde der jüngere Verfasser der Genesis das Gelangen Moses in Obhut und Pflege seiner Mutter herbeigeführt haben.

9. In היליכי sind zwei verschiedene Lesungen vereint, von denen die eine הֵא לָךְ = da hast du, vgl. Gen. 47, 23, und die andere הוליכי war. Estere ist bei weitem vorzuziehen. Denn gut klassisch wird Hiph. von הלך nur mit Bezug auf etwas gebraucht, das sich selbst fortbewegen kann, was der drei Monate alte Moses

nicht tun konnte. Erst später kommt הוליך im Sinne von הביא vor, und das, meines Wissens, sicher nur an zwei Stellen, nämlich Sach. 5, 10 und Eccl. 5, 14. Sieh zu Num. 17, 11. Bei einem Verbum des Führens müsste auch ein Bestimmungsort genannt sein, was aber nicht der Fall ist.

10. Für ויגדל ist hier entschieden וַיִּגָּמֵל zu lesen. Die Mutter war als Amme gedungen worden. Der kleine Moses war daher bei ihr geblieben, bis er entwöhnt wurde. Dann hörten ihre Dienste auf, und sie lieferte ihn an die Prinzessin ab.

11. מכה heisst nicht „schlagend“, sondern erschlagend; vgl. ויך im folg. Verse. Für blosses Schlagen hätte Moses den Mann sicherlich nicht getötet. Dass Moses nachher wegen dieser Tat flüchtig werden musste, tut zur Sache nicht. Denn Moses hatte, wenn bei der grausamen Behandlung der Israeliten in Aegypten auf den Mord eines der bedrückten Fremden überhaupt der Tod stand, unbefugter Weise die Strafe des Gesetzes selber vollzogen und sich so sträflich gemacht.

13. Niph. von נצה drückt nie einen blossen Wortstreit aus. Gesenius kombiniert dieses Verbum im Thesaurus richtig mit dem arab. ناصية Stirnhaar; denn es heisst eigentlich „sich in den Haaren liegen“, sich raufen und schlagen. Aus diesem Grunde kommt das fragliche Verbum immer nur im Pl. vor; vgl. zu מַצָּה Jes. 58, 4.

14. אתה אמר ist = du denkst. Der leiseste Gedanke kann durch אמר ausgedrückt werden. Ueber אכן vgl. zu Gen. 28, 16.

15. Vor dem zweiten וישב haben LXX noch ויבא אל ארץ מדין, und dieser Satz scheint mir ursprünglich, zumal da ohne ihn die Wiederholung von וישב sehr befremdend ist. Die Auslassung erklärt sich so, dass der Abschreiber das erste מדין für das zweite ansah und so den darauf folgenden Satz übersprang. Der Bericht über das Kommen Moses nach Midjan nachdem bereits gesagt wurde, dass er sich daselbst niedergelassen, stimmt zu der hebräischen Darstellungsweise. Denn nicht selten greift im A. T. die Erzählung zurück um Einzelheiten nachzutragen; vgl, 19, 2 und Gen. 12, 5.

16. Warum der Priester sieben Töchter hat, während für den Zweck der Erzählung, soweit sich auf den ersten Blick absehen lässt, eine einzige genügen würde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; aber sicherlich hat dies seinen Grund. Möglicherweise soll die Mehrheit der Töchter am Brunnen die naheliegende Vermutung ausschliessen, dass Moses zu seiner galanten Tat durch eine Neigung

für seine künftige Frau veranlasst wurde. Tatsächlich zeigt Moses nirgends Gefühle der Liebe für Zipora, die er schliesslich heiratet. Nach einer der Quellen soll er sie sogar bei seiner Rückkehr nach Aegypten nicht mitgenommen haben; vgl. zu 18, 2. Moses ist nicht verliebt. Bei der ihm bevorstehenden grossen Aufgabe darf Moses nicht verliebt sein. Er heiratet Zipora, weil er heiraten muss, um Kinder zu haben. — דלה ist verschieden von שאב (gegen Baentsch). שאב heisst schöpfen aus einer sprudelnden Quelle (עין, מעין) oder nicht tiefen Zisterne, deren Wasser dem Kruge (כד) in der Hand zugänglich ist. דלה dagegen bezeichnet ausschliesslich das Schöpfen aus einem tiefen Brunnen, dessen Wasser nur mit dem an einem Seile herabgelassenen Eimer (דלי) erreicht werden kann; vgl. Gen. 24, 13. Jes. 12, 3 gegen Pr. 20, 5.

17. ויקם will nicht sagen, dass Moses von seinem Sitze am Brunnen aufstand, wie Baentsch, auf V. 15 hinweisend, bornierter Weise meint. Der Ausdruck dient, wie öfter, lediglich zur Einführung der Handlung und hat keinerlei selbständige Bedeutung. Der zweite Halbvers kann, da nach V. 16 die Dirnen selber die Tröge gefüllt hatten, nur heissen „und bewirkte, dass ihre Schafe trinken konnten“, d. h. er hielt die zänkischen Hirten fern, dass sie die Schafe am Trinken nicht zu stören vermochten. Dieser Gebrauch des Hiph. ist wohl zu beachten.

19. Was hier gesagt wird, steht in Widerspruch mit V. 16, wonach die Töchter selber das Wasser geschöpft und die Tröge gefüllt hatten. Es ist aber allerdings möglich, dass die Dirnen nach Mädchenart die Galanterie Moses übertreiben.

20. In ואיו ist die Konjunktion = arab. ف, welches das Folgende als logisches Ergebnis des Vorhergehenden kennzeichnet. Die Frage wird durch dieses Waw zum leisen Vorwurf. Der Ausdruck ist = so? und wo ist er? d. i., wenn der Mann das für euch tat, warum habt ihr den Verstand nicht gehabt, ihn zum Essen einzuladen? Vgl. zu Nr. 12, 14.

22. Unmittelbar vor ותלד bringen LXX noch ותהר zum Ausdruck, welches in dieser Verbindung unerlässlich ist. ותהר kann in solchem Zusammenhang nur dann wegbleiben, wenn mit ל auf den Vater Bezug genommen, oder wenn die Geburt mehrerer Kinder in demselben Satze berichtet wird, sonst nicht.

23. Im Unterschied von V. 11 heisst es hier בימים הרבים wegen des folg. Satzes, um die geraume Zeit von der Flucht Moses vor Pharao bis zum Tode des letztern, der ihm die Rückkehr nach

Aegypten ermöglichte, zu umfassen. Der Ausdruck מלך מצרים statt פרעה legt die Vermutung nahe, dass der Verfasser an den 1, 8 erwähnten neuen König denkt, mit dessen Herrschaft die Bedrückung der Israeliten begonnen hatte. Danach muss aber zwischen dem Ableben der Generation Josephs und der Regierung des in Rede stehenden Königs eine ziemlich lange Zeit verflossen sein.

25. Der Ausdruck בני ישראל spielt eine bedeutende Rolle in dem Apparat der Quellenkritik. Dieser Ausdruck soll P eigen sein. Danach weiss man genau, dass in diesem Stücke V. 23—25 P angehört. Aber hat P Unsinn geschrieben? darum kümmert sich niemand. Oder ist ein Satz wie „und Gott sah die Israeliten" in solchem Zusammenhang nicht etwa Unsinn? Guten Sinn erhält man hier nur, wenn man עֳנִי für בני liest; vgl. 3, 7. 4, 31. Aber von wem rührt nun der Satz in dieser ohne Zweifel ursprünglichen Gestalt her? Die Entscheidung dieser Frage überlasse ich den Quellenkritikern, die, Dank ihrem ungeheueren Sprachgefühl, es fertig bringen, nach Spracheigentümlichkeiten einer Stelle ihre Quelle bestimmt festzustellen. — Im zweiten Halbvers ergänzt sich das Objekt zu וידע aus dem Vorhergehenden. Gott nahm die wahrgenommene Bedrückung der Israeliten zur Kenntnis, um danach zu handeln; vgl. zu Gen. 35, 22. Es ist also durchaus nicht nötig, mit Dillmann וירא für וידע zu lesen, was übrigens keinen vernünftigen Sinn gäbe.

III.

1. אחר המדבר ist nicht „jenseits der Steppe", was der Ausdruck nie und nimmer heissen kann, sondern „nach der Steppe", d. i. in die Steppe. Denn אחר — nicht אחרי — wird zuweilen mit Verben der Bewegung wie deutsch „nach" zur Bezeichnung des Zieles gebraucht; vgl. zu Num. 25, 8 und K. zu Ps. 73, 24. Der Fall Sach. 2, 12 gehört nicht ganz hierher, doch ist der Gebrauch dieser Präposition an jener Stelle, wie dort gezeigt werden wird, dem hier verwandt.

2. Gut klassisch ist nur die Stellung von אל mit Suff. zwischen dem Verbum und seinem Subjekt, wie denn auch Sam. hier אליו vor מלאך יהוה hat. Im zweiten Halbvers ist für בלבת אש entschieden zu lesen בלב האש = mitten im Feuer und 15, 8 בלב ים und 2 Sam. 18, 14 בלב האלה zu vergleichen. Ein Substantiv לַבָּה kennt die Sprache nicht. Die Korruption erklärt sich dadurch, dass zuerst durch falsche Wortabteilung בלבה אש entstand, welches dann in die Recepta umgeändert wurde.

3. Hier und in dem folg. Verse heisst ראה dem Objekte auf den Grund kommen, bezeichnet also wie öfter eine Wahrnehmung durch den Verstand.

4. Sieh zu Gen. 22, 11. Auch hier geschieht die Wiederholung des Namens des gerufenen Moses aus Eile. JHVH will nämlich, dass Moses ihn höre, bevor er in den Schuhen an die heilige Stätte herankommt.

5. Der Befehl, die Schuhe an der Schwelle der heiligen Stätte auszuziehen, welcher sich Jos. 5, 15 fast wörtlich wiederholt, erklärt sich daraus, dass man mit dem Schuh leicht auf etwas Unreines getreten sein kann. Aus diesem Grunde ist hier wie auch an der angeführten Josuastelle von dem Ausziehen der Schuhe weder חלץ noch שלף, sondern נשל gebraucht. Denn letzteres Verbum heisst eigentlich abwerfen, abschütteln, und schliesst somit das Kommen der Hand in direkte Berührung mit dem Schuh beim Ausziehen desselben aus. Eine solche Berührung würde den Betreffenden verunreinigen. אשר עליו ist = in deren Nähe; über diesen Gebrauch von על vgl. Gen. 16, 7.

8. וארד ist nicht von der Herabfahrt vom Himmel zu verstehen, wie allgemein geschieht, sondern wie sein Korrelat להעלתו unverkennbar zeigt, von dem Hingelangen nach Aegypten, da der Gang von der Gegend am Horeb, dem Schauplatz dieser Erscheinung JHVHs, nach Aegypten hebräisch nur durch ירד ausgedrückt werden kann.

9. אשר ist acc. cogn.; vgl. oben die Bemerkungen zu 1, 14.

10. והוצא ist = und befreie. Fälschlich übersetzt man in solchen Verbindungen Kal von יצא durch wegziehen und Hiph. durch herausführen. Von einem Sklaven, der die Freiheit erlangt, sagt man יצא לחפשי und auch bloss יצא; vgl. 21, 3. 7. 11. Und in ähnlicher Weise bezeichnet יצא den Eintritt des in Aegypten geknechteten Israel in die Freiheit; und Hiph. dieses Verbums wird in diesem Sinne Kausativ gebraucht von Gott oder einem Gottesmann, der seinem Volke die Freiheit bewirkt. Danach ist das mit dem Verbum gebrauchte מן nicht vom Raum zu verstehen, sondern es hängt diese Präposition, wie bei נקה Gen. 24, 8. 41. Num. 5, 19. Ri. 15, 3, von dem im Verbum enthaltenen Begriff des Loswerdens, resp. Losmachens ab; vgl. auch Hi. 3, 19 חפשי מאדניו. Demgemäss sollte es in solchen Verbindungen eigentlich immer nur ממצרים heissen, wie hier, V. 12 und weiter unten 6, 27, allein man dachte dabei meistens nicht daran, dass die Präposition zur

Korstruktion des Verbums gehört, und sagte häufiger מארץ מצרים, als wäre מן in räumlichem Sinne zu verstehen, was bei der Abwesenheit eines grammatischen Bewusstseins nicht Wunder nehmen kann.

12. Wenn auch sonst כי sehr häufig direkte Rede einleitet, so ist doch dieser Gebrauch der Partikel in feierlicher Rede, zumal in einer Rede JHVHs, ausgeschlossen. Das erste כי ist der Ueberrest von ursprünglichem אנכי, welches in diesem Satze ebenso unentbehrlich ist wie in אנכי שלחתיך. Im Folgenden kann זה nicht nach vornen hinweisen, da der Gottesdienst am Berge, der erst nach der Befreiung stattfinden soll, nicht als Zeichen für das sein kann, was in die Zeit vor dieser fällt. זה kann hier nur nach rückwärts auf אנכי אהיה עמך hinweisen. Dann aber kann לך האות nur heissen: ein Zeichen für dich, d. i. ein Zeichen für die Göttlichkeit deiner Mission. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 7, 9 לכם מופת. Moses hatte gefragt, wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen sollte? und damit sagen wollen, dass er nicht einsähe, in welcher Eigenschaft er sich diesem vorstellen sollte. Hierauf erwidert JHVH, ich will mit dir sein und das Nötige für dich geschehen lassen, und dieser Umstand wird beweisen, dass du *mein Gesandter bist*. Diese ohne Zweifel richtige Fassung ist gegeben im Midrasch rabba zur Stelle, wo es zur Erklärung von וזה לך האות כי אנכי שלחתיך heisst ובדבר הזה תהיה נכר שאתה שלוחי לפי שאהיה עמך וכל מה שתרצה אעשה אני. Nicht so glücklich sind die alten Rabbiner mit ihrer Erklärung des zweiten Halbverses, die wir nicht annehmen können. Dessen Sinn ist nach dem Zusammenhang der: Moses hatte gezweifelt, dass es ihm gelingen würde, Israel aus Aegypten zu befreien. Darauf erhält er zur Anwort: dieser selbe Berg, an dem du deinen *Zweifel* an der *Befreiung* ausgesprochen hast, soll der Schauplatz der Gesetzgebung an das *befreite* Israel sein.

13. Hier lässt die Kritik eine andere Quelle einsetzen, der das unmittelbar Vorhergehende nicht gehören soll. Aber schon von V. 11 an zeigt sich die Vorbereitung für diesen Passus darin, dass יהוה zweimal vermieden und statt dessen אלהים gebraucht ist, damit der Name JHVHs bei der Frage Moses „wenn sie zu mir sagen, wie ist sein Name, was soll ich sagen?“ den Leser nicht aus der nächsten Nähe anstarre. — הנה ist = gesetzt den Fall, angenommen. So wird diese Partikel gebraucht, wenn auf Grund des gesetzten Falles eine Frage gestellt wird, wie hier; vgl. 1. Sam. 9, 7. Ganz so wird auch das sinnverwandte arabische فا gebraucht; vgl. Kur.

3, 59 und 4, 109. Auch das talmudische הא kommt sehr häufig in ähnlicher Verbindung vor.

14. Der Relativsatz אשר אהיה, der nichts Neues bringt, sondern nur den Gedanken des Hauptsatzes wiederholt, stellt diesen Gedanken als unbestimmt und von keinem Belang dar; vgl. 4, 13. 33. 19. 1. Sam. 23, 18. 2. Sam. 15, 20. „Ich bin, wer ich bin" ist demnach soviel wie: mein Name tut zur Sache nicht. Die Sache ist so dargestellt, als hätte JHVH, der nachmals für Israel der einzige Gott werden sollte, anfangs Bedenken getragen, irgend welchen Namen anzugeben, weil jeder Name nur dazu dienen kann, seinen Träger von andern gleichartigen Wesen zu unterscheiden, und eine solche Unterscheidung in diesem Falle die Existenz anderer Götter voraussetzen würde. Um eine unverfängliche Antwort zu geben, nennt sich JHVH darauf אהיה, welches seiner Form nach ein Eigenname nicht sein kann. Im folg. Verse lässt JHVH jedoch die Ziererei und gibt seinen wirklichen Namen an.

15. Im zweiten Halbvers, der ein Distichon bildet, vgl. zu Gen. 5, 22, bezieht sich זה nicht auf יהוה allein, sondern auch auf die Apposition dazu. שם ist danach hier nicht bloss Name, sondern, wie öfter sein arab. und syr. Aequivalent, Charakter. Das Ganze ist gegen die universalistische Anschauung der späteren Propheten gerichtet, wie sie sich z. B. Jes, 56, 3, 66, 21. 23 ausspricht. Nach unserem Verfasser wird JHVH immer nur der Gott Ahrahams, Isaacs und Jacobs und ihrer Nachkommen bleiben und sich nie zu den Heiden herablassen. Zu dieser Fassung zwingt die nachdrucksvolle Zeitbestimmung durch לעלם und לדר דר, die, auf den blossen Namen bezogen, unerklärlich wäre, da es sich von selbst versteht, dass JHVH als ehrlicher Gott seinen eigentlichen Namen nie ändern wird. Dass nach dem Gesagten dieser Passus nicht vom achten oder gar vom neunten Jahrhundert herrühren kann, versteht sich von selbst. Die Data der höheren Kritik müssen nach und nach in die jüngere Zeit rücken, um der Wahrheit näher zu kommen. Wie lange ist es denn her, dass Joel als der älteste der Propheten Israels galt? Aber wer denkt heutzutage noch so?

18. ושמעו לקלך ist zu verstehen mit Bezug auf die vorausgesetzte Aufforderung der Aeltesten, zum Pharao mitzugehen.

נקרה findet sich nur noch 5, 3, — dort נקרא geschrieben — von einer dem gesamten Israel werdenden Erscheinung JHVHs, sonst nirgends. Die traditionelle Wiedergabe von נקרה עלינו durch „ist uns begegnet" ist geistlos genug. Tatsächlich wird Niph. von

קרה und seiner Nebenform קרא mit על, אל oder לקראת gebraucht mit Bezug auf jemanden, der einen andern an einem Orte aufsucht, wo keiner der beiden daheim ist. Diese Bedeutung ergibt sich für unser Verbum unzweifelhaft aus dem Vergleich von Num. 22, 9 gegen Num. 24, 4 und 16. An ersterer Stelle wird die Bileam gewordene Erscheinung JHVHs durch בוא ausgedrückt, weil sie in der Heimat des Sehers stattfand, wo sich wohl auch JHVH bei seinem Prophten wie daheim fühlte; dagegen ist dieselbe an letztern Stellen, wo von der Erscheinung JHVHs in dem so wohl ihm als auch Bileam fremden Lande die Rede ist, durch unser Verbum bezeichnet. Zu Grunde liegt dieser speziellen Bedeutung des Verbums der allgemeinere Begriff „jemandem halbwegs begegnen", wobei beide Parteien ihren Wohnsitz verlassen, um die Begegnung zu Stande zu bringen; vgl. Num. 23, 15 und sieh zu 2 Sam. 1, 6. Der Ausdruck ist hier gewählt, um Pharao zu verstehen zu geben, dass der gewünschte Gottesdienst innerhalb der Grenzen Aegyptens, wo JHVH fremd ist, nicht stattfinden kann, und dass die Israeliten zu diesem Zwecke in eine Entfernung von drei Tagreisen ziehen müssen.

19. Hier folgen alle Neuern im zweiten Halbvers den LXX und ändern ולא in ואם לא, welcher Ausdruck aber in diesem Zusammenhang unhebräisch ist. ולא ist hier korrekt, nur ist der Ausdruck mehr poetisch. Denn dichterisch ist ולא ב = בלא; vgl. Jer. 17, 11 ולא במשפט = בלא משפט und Hi. 4, 11 ולא בחכמה = בלא חכמה; Danach ist hier der Sinn: er wird euch nicht gehen lassen ohne Gewalt, d. i., ohne dass er durch Gewalt dazu gebracht wird. In einer feierlichen Rede JHVHs kann die poetische Form des Ausdrucks nicht befremden; vgl. den sichtlichen Parallelismus in V. 15 b.

22. ושאלה als Fortsetzung zu ונתתי im vorherg. Verse drückt nicht einen Befehl aus, sondern ist einfach die Voraussagung eines künftigen Ereignisses. Der zweite Halbvers dagegen enthält wohl einen Befehl. Mit den erbeuteten Sachen sollen die Israeliten nicht sich selbst, sondern ihre Kinder schmücken. Dies ist echt jüdisch. Wie ihre modernen Nachkommen, gaben auch die alten Hebräer ihren Kindern stets das Beste; vgl. K. zu Ps. 90, 16. Doch mögen auch die Skrupel über die Rechtlichkeit der Plünderung der Aegypter hier dabei mitwirken. Denn man verzeiht einem leichter eine Ungesetzlichkeit, wenn sie nicht zum Nutzen seiner eigenen Person, sondern für seine Kinder geschieht.

IV.

1. הן fasst man hier besser in demselben Sinne wie הנה 3, 13. Der Satz ist dann mit Weglassung der eigentlichen Frage = und für den Fall, dass sie mir nicht glauben? Schlechtweg Bedingungsartikel ist הן niemals. Ueber ולא ישמעו בקולי sieh zu 3, 18.

2. Ueber die Frage מה זה בידך, die scheinbar ohne Belang ist, vgl. zu Gen. 32, 28.

4. Moses soll die Schlange am Schwanz fassen, um das Wunder grösser zu machen. Denn ein Reptil fasst man viel leichter und sicherer am Kopfe.

5. Der Absichtssatz knüpft an die Imperative V. 3 und 4 an. Die Anknüpfung aber ist wegen des Dazwischentretens von V. 4 b sehr ungeschickt.

7. Neben ידו heisst בשרו der Rest seines Körpers, der nicht Hand ist; vgl. zu Gen. 3, 2.

8. Die Beweiskraft des Wunders wird dessen Stimme genannt. Eine Aehnlichkeit hat der arab. Ausdruck لسان الحال die Sprache der Umstände.

9. Der st. constr. von מים ist מימי wohl nicht ausschliesslich, doch überwiegend, wo es sich um Trinkwasser handelt; sonst lautet er stets מֵי ohne Reduplikation; vgl. die Ausdrücke מי נדה, מי חטאת, מי שחו, מי רגלים, מי ראש, u. s. w. Hier ist die reduplizierte Form gewählt, um die Verderbnis des Wassers durch die Verwandlung in Blut stark hervorzuheben.

10. Da מאז in relativem Sinne sonst nur mit folg. Perf. und nie mit dem Inf. vorkommt, so wird man wohl auch hier דברת für דברך zu lesen haben. Diese letztere Zeitangabe im Zusammenhang mit לא איש דברים אנכי ist so viel wie: auch seitdem du mit mir nun redest, hast du selber sehen können, dass ich es — איש דברים — nicht bin.

11. Für שם lies יָשֶׂם und vgl. das Imperf. im darauf folg. Satze. Besser noch liest man hier sowohl wie dort יָשִׂים, wie das Imperf. dieses Verbums sonst immer lautet. Die Korruption entstand im ersten Fragesatz teils unter dem Einfluss des vorhergehenden Jod, teils aber auch durch Missverständnis dieser Frage, welche man auf die Schöpfung des Mundes bezog, denn der fälschlich angenommene Sinn schien das Perf. zu verlangen. Sonderbarer Weise besteht dieses Missverständnis jetzt noch, woran allerdings die Textkorruption schuld ist. Der Sinn der Frage ist aber der:

wer gibt einem einen Mund, d. i., rüstet ihn mit Sprachvermögen aus? Gegensatz: oder macht ihn stumm. Ueber אדם im Sinne von „jemand" vgl. Lev. 1, 2. Nach dem ersten או verlangt der Zusammenhang lauter Adjektiva, die ein Gebrechen bezeichnen. Darum ist für פקח entschieden פִּסֵּחַ zu lesen. Ueber die Verbindung פסח או עור vgl. Deut. 15, 21. 2 Sam. 5, 6. 8. Ob פקח biblisch überhaupt „sehend" bedeutet, ist mindestens sehr zweifelhaft; sieh zu 23, 8.

12. Das Hiph. הורה leitet man fälschlich von ירה ab. Denn ein Verbum, dessen Grundbegriff „werfen" und „schiessen" ist, kann logischer Weise in keiner seiner Formen „zeigen" oder „lehren" bedeuten. Unser Hiph. ist auf הרה zurückzuführen; vgl. Hiph. von הלך und in der Sprache der Mischna הוסך als Hiph. von הסך. הרה, mit χωρέω und ὁράω lautverwandt, heisst eigentlich fassen in sich aufnehmen, dann, wie concipere und συλλαμβάνω, empfangen, schwanger werden. Aus dem Begriff „empfangen" entsteht aber auch der Begriff wahrnehmen, sehen, inne werden. In dieser Bedeutung kommt in der Mischna sehr häufig der Imperat. הֲרֵי = רְאֵה als Interjektion vor. Und in diesem Sinne ist das biblische Hiph. הורה kausativ und heisst also eigentlich: machen, dass jemand etwas gleichsam in sich aufnimmt, d. i., dass er es inne wird. Auch in Midrasch rabba zu unserer Stelle wird speziell הוריתך mit הרה kombiniert, wenn auch nur in rabbinischer Weise.

14. In einer Anrede an Moses nimmt sich אהרן אחיך הלוי so aus, wie wenn wir zu einem Schulze sagen würden „dein Bruder Hans Schulze." Für הלוי ist הלז zu lesen. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst Jod aus dem folg. dittographiert wurde, worauf man הלזי in הלוי umänderte. Ueber הלז sieh zu Gen. 24, 65. Mit „drüben" ist hier selbstredend Aegypten gemeint. Auch der Satz הנה הוא יצא לקראתך im zweiten Halbvers setzt voraus, dass hier auf den gegenwärtigen Aufenthaltsort Aharons irgendwie angespielt ist. Am Schlusse ist ושמח בלבו für offene, aufrichtige Freude unhebräisch; eine solche Freude Aharons müsste hier durch ושמח לבו ausgedrückt sein; vgl. Sach. 10, 7. Ps. 16, 9. 105, 3. Pr. 23, 15. Der Satz wie er uns vorliegt kann nur heissen: er wird sich heimlich freuen; vgl. die Ausdrucksweise mit Bezug auf den verborgenen Hass Lev. 19, 17. Danach aber gibt וראך keinen vernünftigen Sinn, und man hat dafür וראה zu lesen. Das Objekt zu diesem Verbum ergänzt sich aus dem Zusammenhang. Wenn Aharon sehen sollte, dass Moses die Mission ablehnt, dann würde

er sich im Geheimen freuen, weil sie dann ihm zufallen würde. JHVH kennt des Menschen Herz. Er erweckte in Moses Eifersucht, und die gab den Ausschlag. Diese Fassung lag aber dem naiven Sinne der Alten fern, und darum wurde וראה in וראך geändert. Dass ושמח בלבו dazu durchaus nicht passt, sah man bei der geringen Kenntnis des Hebräischen nicht ein. Hinzuzufügen ist noch, dass die Worte וראה ושמח בלבו als flüchtige, nebenbei hingeworfene Parenthese verstanden sein wollen.

16. Ich halte hier יהיה für nicht ursprünglich. Der sonst glatte Satz wird dadurch sehr schwerfällig, wonicht gar unhebräisch. Wenn man dieses יהיה streicht, dann dient היה an der Spitze des Satzes nicht in der dem Hebräischen eigenen Weise zur Einleitung des Nachsatzes, sondern ist Prädikat zu הוא.

27. Der Ausdruck המטה הזה zeigt, dass JHVH hier dem Moses seinen eigenen Stab überreicht. Nur ein direkt von JHVH kommender Stab Moses, mit dem bei dieser Gelegenheit die Wunderprobe durchgenommen wurde, kann „Gottes Stab“ genannt werden; vgl. V. 20.

18. אחי ist hier = meine nächsten Verwandten und Angehörigen. Auf ganz Israel als Volksgenossen passt der Ausdruck העודם חיים, wie man ihn auch fassen mag, durchaus nicht; vgl. zu Gen. 43, 28.

19. Unmittelbar vor diesem Verse wiederholen LXX aus 2, 23 ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים, doch scheinen mir diese Worte hier nicht ursprünglich, da sich damit כל האנשים, nicht gut verträgt.

21. Fasst man hier כל המופתים als Objekt zu ראה, so ist בלכתך לשוב מצרימה als Zeitangabe unerklärlich. Auch leuchtet nicht ein, warum JHVH es nötig findet, Moses einzuschärfen, dass er alle Wunder verrichte. Ferner kann hier nicht von den drei V. 3—9 beschriebenen Wundern die Rede sein, denn diese waren nur für die Aeltesten Israels, nicht für Pharao bestimmt; vgl. V. 8 und 9. Ueberhaupt ist von diesen drei Wundern nur das erste ganz dem ähnlich, womit die Wunder vor Pharao anfangen. Gemeint ist die Wunderkraft überhaupt, die JHVH dem Moses verlieh. Auch in Midrasch rabba zur Stelle wird unter „Wunder, die JHVH in die Hand Moses gelegt“, der Gottesstab verstanden, den er ihm eingehändigt, und mit dem er Wunder vollziehen konnte und vollzog. ראה an der Spitze ist Interjektion, welche die Aufmerksamkeit auf den ganzen Inhalt des Restes dieses Verses lenkt; vgl. Gen. 27, 27. 31, 50 und Deut. 11, 26. כל המופתים ist Subjekt (مبتدا) des Hauptsatzes und ועשיתם, welches durch Waw = ف stark hervorgehoben wird,

Prädikat, während ואני אחזק וגו׳ einen Umstandssatz bildet. Der Sinn des Ganzen ist danach der: indem du dich aufmachst, nach Aegypten zurückzukehren, merke, du wirst vor Pharao alle Wunder vollziehen, die ich in deine Macht gelegt, während ich zu gleicher Zeit sein Herz verhärte, dass er das Volk nicht freilässt. In dieser Form war die Einschärfung nötig, damit Mose der Mut nicht sinke, wenn die unmittelbare Wirkung seiner vielen Wunder ausblieb. Jetzt schon, wo er nach Aegypten aufbricht, soll Moses das bedenken und sich darauf gefasst machen; sonst hätte die Reise dahin keinen Zweck. Aus diesem Grunde wird im Verlaufe der Erzählung, wo davon die Rede ist, das Pharaos Herz verstockt blieb, hinzugefügt כאשר דבר יהוה; vgl. 7, 13. 22. 8, 11, 15. 9, 12. Erst vom Hagel an bleibt dieser schon mehrmals wiederholte Zusatz als unnötig weg. כל המופתים ist. zum Subjekt eines gemischten Nominalsatzes gemacht, statt Objekt eines Verbalsatzes zu bilden, weil es auf diese Weise stärker hervorgehoben wird; vgl. zu Gen. 1, 4. Aber auch auf dem Relativsatz אשר שמתי בידך liegt ein starker Nachdruck. Denn nur die ersten neun Wunder, die zu vollziehen Moses die Macht hat, und die er auch vor Pharao vollzieht, bleiben wirkungslos. Bei dem zehnten Wunder, dass JHVH selber vollzieht, vgl. 12, 29 und sieh zu 12, 12, weicht die Verstockung Pharaos und die Freilassung Israels erfolgt.

23. Es sei hier ein für allemal gesagt, dass nach der Ausführung zu Gen. 8, 7 Piel von שלח in diesen Stücken die volle Freilassung Israels ausdrückt, nicht bloss die Erlaubnis zu dessen zeitwilliger Entfernung aus dem Lande, dahin es nachher zurückkehren müsste.

24. Selbst in seinem Zorne vergisst JHVH die Barmherzigkeit nicht. Er wartet mit dem Angriff auf Moses, bis er am Abend nach der Herberge kommt, die, wenn sie auch nicht als modernes Hotel erster Klasse gedacht werden kann, dennoch so manches zu bieten vermag, die Leiden des Angegriffenen zu lindern, besonders auch das Steinmesser, womit die heilbringende Operation vollzogen wurde. Die Ursache dieses Angriffs ergibt sich deutlich aus dem, was JHVH veranlasst, ihn aufzugeben. Moses und sein Sohn waren aus irgend einem Grunde nicht beschnitten worden. (Dass nach Jos. 5, 9, die Israeliten in Aegypten die Beschneidueg überhaupt unterlassen hätten, ist nicht wahr; vgl. Jos. 5, 5a.) JHVH, dem dies missfiel, griff den Vater an, der allein für beide verantwortlich gemacht werden konnte.

25. Die Beschneidung wird mit einem Steinmesser vollzogen, desgleichen ehe die Metalle bekannt wurden im Gebrauch war; vgl. Jos. 5, 2. Denn die Religion und der Kultus sind konservativ und geben das Alte nicht auf, selbst wenn es sich sichtlich überlebt hat. Noch in unserer Zeit wird in der Synagoge die heilige Schrift aus Pergamentrollen verlesen, die keine Vokalzeichen haben und geschrieben, nicht gedruckt sind, einfach weil es von alters her so Brauch ist. Mehr noch, in der Synagoge wird jeden Sabbath für die Wohlfahrt der palästinischen und babylonischen Akademien gebetet, die an tausend Jahre nicht mehr existieren! — Im zweiten Halbvers will דמים in dem Ausdruck חתן דמים offenbar den חתן, von dem hier die Rede ist, von einem andern חתן unterscheiden. Dies erklärt sich aus der Etymologie des fraglichen Nomens. Im Arab. heisst ختن beschneiden. Im Hebräischen wird durch Hithp. dieses Verbums die Verschwägerung ausgedrückt, weil die Beschneidung, wie es scheint, unter den Hebräern in der ältern Zeit erst im Alter der Mannbarkeit und zwar kurz vor der Heirat stattfand. Darum heisst die Hochzeit, soweit der Mann in Betracht kommt, חֲתֻנָּה, und der Schwiegervater des Mannes (nicht des Weibes), dessen Pflicht es war, dafür zu sorgen, dass der in seine Familie hineinheiratende junge Mann beschnitten wurde, wird חֹתֵן genannt. Die Schwiegermutter, die wohl mit der Beschneidung nichts zu tun hatte, heisst חותנת als Frau des חֹתֵן, ebenso wie die Frau eines Propheten Jes. 8, 3 נביאה genannt wird, und wie auch wir die Frau eines Professors z. B. Professorin nennen. Der Bräutigam endlich heisst חָתָן. Später, als die Beschneidung auf die Zeit der Kindheit verlegt wurde, scheint man חָתָן auch von dem zu beschneidenden Kinde gebraucht zu haben. Um aber ein Missverständnis zu vermeiden, wurde חָתָן in solchem Falle durch דמים näher bestimmt. חתן דמים hiess danach ein Beschneidungskandidat. Als nun Zipora sah, dass Moses wegen der Unterlassung der Beschneidung an ihm und dem Kinde angegriffen wurde (wie sie die Ursache des Angriffs erriet, wird uns nicht gesagt, vielleicht dass JHVH dabei Worte sprach, die sie ihr verrieten), und Moses selber von dem Angriff zu krank war, um auf der Stelle der Operation unterworfen zu werden, beschnitt sie sofort das Kind, und versprach auch dafür zu sorgen, dass Moses beschnitten wird. Dieses Versprechen gab sie, indem sie, mit der Vorhaut des Sohnes den betreffenden Körperteil Moses — denn רגליו ist hier Euphemismus — berührend, zu ihm sprach: ein Beschneidungskandidat bist du mir, d. i. es soll

meine Pflicht sein, zu sehen, dass du beschnitten wirst. Die ehelichen Beziehungen Moses zu Zipora kann חָתָן nie und nimmer bezeichnen. Auch deutsch kann eine Frau ihren Gatten, mit dem sie lange genug verheiratet ist, um ein Kind von ihm zu haben, nicht ihren Bräutigam nennen, viel weniger im Hebräischen, wo חתן und כלה nur sexuell Korrelate sind, aber in einem speziellen Falle zu einander in keine Beziehung gebracht werden können. Der חתן eines Weibes ist ihr Schwiegersohn, nicht ihr zukünftiger oder junger Gatte; ebenso würde כלתו nur eines Mannes Schwiegertochter, nicht aber seine Braut bezeichnen.

26. Ziehe den ersten Halbvers zum vorherg. Die falsche Versabteilung beruht auf Missverständnis der hierauf folg. Partikel. Man glaubte dass אז auf einen Zeitpunkt hinweist, nämlich auf den Augenblick, wo JHVH vom Angriff abstand, und wählte daher die uns vorliegende Verbindung. Tatsächlich aber weist אז hier auf ein Zeitalter hin. Für אמרה aber ist אָמְרוּ zu lesen. Das Subjekt zu diesem Verbum ist unbestimmt. Das Ganze ist eine redaktionelle Bemerkung und heisst: damals — zur Zeit Moses — sagte man חתן דמים mit Bezug auf Fälle der Beschneidung, d. i., man nannte jemanden, der beschnitten werden soll, חתן דמים; vgl. zu V. 25 und die ähnliche ebenfalls mit אז in derselben Bedeutung anfangende redaktionelle Bemerkung Gen. 4, 26.

27. An dem Gottesberge, am Horeb, wo JHVH zum erstenmal Mose erschienen, wo der Dornbusch zu sehen war, der von JHVHs Feuer gebrannt hatte, ohne verbrannt zu werden, da treffen die Brüder nach langer Trennung zusammen; und alles, was wir über ihre Gefühle beim Wiedersehen erfahren, ist, dass der ältere den jüngeren geküsst. Dass Moses den Kuss erwiderte, ist nicht gesagt. Darum wird auch dieser Kuss Aharons kaum der Ausdruck persönlichen Gefühls gewesen sein. Der Kuss galt nicht dem Bruder; er galt dem von JHVH bestellten Befreier Israels, vgl. 1 Sam. 10, 1, wie uns denn auch gleich darauf gesagt wird, dass die göttliche Mission Moses bei dieser Gelegenheit zwischen den Brüdern ausführlich zur Sprache kam, während ihre persönlichen Verhältnisse mit keiner Silbe erwähnt wurden.

31. Für וישמעו drücken LXX וישמחו aus, was hier nicht übel passen würde, wenn darauf ein Objektsatz mit כי folgen könnte, was aber nicht der Fall ist. Buhl führt Neh. 12, 43 an als Beispiel solcher Konstruktion von שמח, aber nur aus Missvertändnis jener Stelle.

V.

1. Der Ausdruck יהוה אלהי ישראל, der sonst in einer Unterredung mit Nichtisraeliten nicht vorkommt, ist hier gebraucht, um dem Pharao die darauf folg. Frage zu entreissen.

2. Die Präposition in לשלח gibt die nähere Beziehung zu אשמע בקלו an; vgl. Gen. 27, 8. Ueber diesen Gebrauch von ל beim Inf. vgl. Gen. 41, 19 לֹרֹעַ. גם hebt das Moment des Entsprechenden zwischen dem Vorhergehenden als Ursache und dem Folgenden als Wirkung hervor. JHVH fordert die Freilassung Israels. Darauf erwidert der Pharao, dass er von JHVH nichts weiss und eben darum seine Forderung zu beachten nicht gesonnen ist. — אשר ist nicht nota relat. sondern = dass; vgl. 3, 11, wo in ähnlicher Verbindung כי dafür steht, und sieh die Schlussbemerkung zu 32, 1.

3. Wenn man אלהי העברים hier als Subjekt fasst, wie allgemein geschieht, erwidert Mose nicht recht zur Sache, denn er sagt nicht ausdrücklich wer JHVH ist, von dem Pharao nichts zu wissen behauptet hat. Darum ergänzt man das Subjekt besser aus dem vorherg. יהוה und fasst אלהי העברים als Prädikatsnomen. Der Sinn des Satzes ist dann: als Gott der Hebräer hat er, JHVH, uns im fremden Lande aufgesucht. Ueber נקרא vgl. zu 3, 18. Wegen dieses Nebenbegriffes „aufsuchen in der Fremde", heisst es hier אלהי העברים statt אלהי ישראל in V. 1. Für או בחרב, was nur heissen kann „oder mit Krieg", ein Gedanke, der in diesem Zusammenhang ausgeschlossen ist, lese man וּבְחֶרֶב. Dann ist das Schwert JHVHs Schwert und mit דבר identisch; vgl. 1 Chr. 21, 12 חרב יהוה ודבר und ibid. 21, 16, wonach der die Pest verbreitende Engel ein gezogenes Schwert in der Hand hält. Die Rede ist an dieser Stelle im Ganzen wesentlich dieselbe wie 3, 18. Das neue Moment hier ist die Gefahr, die Israel droht, falls es von dem Dienste JHVHs abgehalten werden sollte. Denn im fremden Lande kann das Volk JHVHs ihm durch Opferung nicht dienen. Somit wird Pharao selber indirekt bedroht mit dem Verlust vieler Sklaven, den eine Pest unter den Israeliten ihm verursachen würde, abgesehen davon, dass die Pest ansteckend ist und darum auch sein eigenes Volk, die Aegypter, von ihr ergriffen werden können. Das Suff. in יפגענו auf die Israeliten als Untertane Pharaos beziehen und unter חרב Krieg gegen Aegypten verstehen geht nicht an, weil Pharao bei dieser ersten Audienz mit einer direkten Drohung verschont werden

muss. Auch lag, wie der Verlauf der Dinge zeigt, eine derartige Bestrafung in dem Plane JHVHs nicht.

4. Hier heisst es מלך מצרים statt פרעה, um ein wohlfeiles und unpassendes Wortspiel mit תפריעו zu vermeiden. Was dieses Verbum anlangt, so heisst תפריעו eigentlich **ihr entleert**; vgl. arab. فرغ. Hieraus entsteht aber der Begriff: an der Arbeit hindern, machen, dass man nicht arbeitet; vgl. in der Sprache der Mischna den Gebrauch von נפנה als Pass. zu Piel, lat. vaco und deutsch mundartlich „ledig“ = müssig. לכו לסבלתיכם ist = mind your own business, kümmert euch um **euere** Angelegenheiten, mischt euch in die Sachen Anderer nicht.

5. Für רבים, welches sich in den Zusammenhang durchaus nicht fügen will, lies נרפים und vgl. V. 8 und 17. Die Korruption ist hier so zu erklären, dass zuerst Nun wegen des vorherg. irrtümlich weggefallen, worauf der Rest des Wortes nach falscher Vermutung in die Recepta umgeändert wurde. עתה ist = jetzt schon, d. i., wie die Sache jetzt steht, ohne euer Dazutun. עם הארץ ist wegwerfend gemeint. Der Sinn des Ganzen ist danach der: das Gesindel ist ohnehin **faul**, und nun stört ihr es noch gar bei seiner Arbeit.

7. תאספִן von יסף ist eine Unform. Auch wäre so etwas wie „fortfahren zu geben“ neben כתמול שלשום völlig überflüssig. Sprich תְאַסְפוּן von אסף und fasse תבן als Objekt dazu. Selbstverständlich muss dann לתת gestrichen werden. Die Vögte sollen nunmehr kein Stroh sammeln, d. i. sich von den einzelnen Bauern geben lassen, **für** das Volk.

8. מתכנת ist ein Wort von umfassender Bedeutung. Hier bezeichnet der Ausdruck das Verhältnis von Zahl und Volumen zugleich. Mit Bezug auf Mischungen drückt das Nomen das Verhältnis der verschiedenen Ingredienzen aus und mit Bezug auf einen Körper, z. B. ein Gebäude, das Verhältnis all seiner Dimensionen; vgl. 30, 32 und 2 Chr. 24, 13. Für תמול ist מתמול zu lesen. Mem ist durch Haplographie weggefallen. Sieh zu V. 5. Hier hat נרפים einen etwas andern Sinn als an jener Stelle. Dort bezeichnet der Ausdruck Leute, die nicht genug tun, hier solche, die nicht genug zu tun haben. Der Grundbegriff des Verbums aber ist in beiden Fällen derselbe, nämlich „lass sein“, nur dass dort die Lassheit in der Natur des Subjekts liegt, während sie hier von den obwaltenden Umständen kommt. Pharao meint, die Israeliten hätten

nicht genug Beschäftigung, darum steht ihnen der Sinn nach der gewünschten Opferung; vgl. V. 17.

9. Da עשה בעבדה unhebräisch ist, kann auch יעשו בה mit auf העבדה bezüglichem Suff. nicht richtig sein. Sam., LXX und Syr. drücken וישעו für ויעשו aus, und das ist ohne Zweifel das Ursprüngliche.

11. Es ist nicht beachtet worden, dass die Vögte hier קחו sagen statt קששו nach dem Befehle Pharaos V. 7. Statt „klaubt“ sagen die Fronvögte „verschafft euch“ und fügen noch hinzu מאשר תמצאו = von daher, wo ihr es sicher auftreiben könnt; mit andern Worten, geht nicht aufs Geratewohl, sondern geht hin, wo ihr den Artikel bestimmt auftreiben könnt, damit ihr nicht lange auf der Suche wegbleibt. Dies konnte natürlich nur auf dem Wege des Kaufes vermieden werden. Nur bei dieser Fassung knüpft sich das Folgende als Begründung ungezwungen an. Weil dieselbe Quantität Ziegel geliefert werden muss wie bisher, dürfen die Israeliten nicht lange Zeit verbringen mit dem Suchen von zufällig vorhandenen Stoppeln auf den Feldern, sondern sich dahin wenden, wo Stroh für Geld sofort zu haben ist.

12. Sieh die vorherg. Bemerkung. Hier wechselt widerum der Ausdruck, und es heisst לקשש קש, nicht לקחת תבן, wie es nach V. 11 heissen müsste. Die armen geknechteten Israeliten wollten oder konnten nicht für die Zwecke Pharaos Stroh für ihr eigenes Geld kaufen und gingen vielmehr, statt dessen auf den Feldern Stoppeln zu suchen, die, wo sie gefunden wurden, umsonst zu haben waren. Die natürliche Folge davon war, dass sie durch den Zeitverlust mit ihrer eigentlichen Arbeit zurückblieben.

14. Fälschlich verbindet man לאמר mit ויכו. Denn erstens kann לאמר nur in Verbindung mit einem Verbum gebracht werden, dass irgendwie den Begriff des Sprechens in sich birgt. Dann kann dieser Inf. nur von einem aktiven Verbum abhängen, mit dem es das Subjekt teilt, in diesem Zusammenhang aber nur von einem solchen, dessen Subjekt nicht שטרי בני ישראל ist. (Auch im Deutschen ist „in dem man dabei sagte“, wie man hier לאמר gewöhnlich wiedergibt, wegen des Subjektwechsels nicht korrekt.) Ein solches Verbum ist hier aber nur שמו. Folglich kann der Relativsatz, in dem dieses Verbum vorkommt, nicht so gefasst werden, wie es traditionell geschieht. Es leuchtet auch nicht ein, warum hier angegeben werden sollte, wer die שטרים Israels eingesetzt, nachdem sie zuvor zweimal, V, 6 und 10, ohne weiteres mit den נגשים zusammen genannt wurden. Es genügt voll-

kommen, dass sie diesmal שטרי בני ישראל heissen, um zu sagen, dass sie nicht nur über die Israeliten gesetzt, sondern auch aus ihnen waren. שים על heisst hier jemandem etwas zur Last legen, ihn dafür verantwortlich machen; vgl. Ri. 9, 24. Das zur Last Gelegte ist in diesem speziellen Falle nicht genannt, weil es sich nach dem Zusammenhang leicht von selbst ergibt. Das Suff. in עלהם aber bezieht sich nicht auf בני ישראל, sondern auf שטרי. לאמר hängt, wie bereits angedeutet, von dem Verbum des Relativsatzes ab. Danach gestaltet sich der Sinn des Ganzen wie folgt: es wurden aber die israelitischen Aufseher, denen Pharaos Fronvögte die Schuld gaben, da sie zu ihnen sagten u. s. w., gezüchtigt. Sieh die folgende Bemerkung.

16. Sprich die beiden Schlussworte mit Symmachos וְחַטָּאת עִמָּךְ = während die Schuld an dir liegt. Dies ist gesagt mit Bezug auf die Schuld, welche die Fronvögte Pharaos den israelitischen Aufsehern für die Versäumnis gaben, während diese Schuld eigentlich Pharao selbst treffe, dessen ungerechter und grausamer Befehl Unmögliches auferlegte. In ihrer massor. Aussprache ist diesen Worten kein vernünftiger Sinn abzugewinnen, wie man sie auch deuten mag, von der ungrammatischen Konstruktion abgesehen.

17. נרפים ist hier beidemal in dem zu V. 8 angegebenen Sinne zu verstehen. Grammatisch ist unser Niph. V. 5 reflexiv, V. 8 und hier aber rein passiv.

19. אתם beziehen LXX und nach ihnen fast alle Neuern auf das Subjekt des Satzes. Aber der äusserst seltene rückbezügliche Gebrauch von את als nota acc. ist nicht gut klassisch. Ausserdem ist „sich in einer Lage sehen" eine zu moderne Sprechweise. Endlich ist man dabei gezwungen für לאמר ein anderes, unbestimmtes Subjekt anzunehmen, was ungrammatisch ist; vgl. zu V. 14. Besser bezieht man wohl אתם auf בני ישראל. Doch ist freilich auch die Wendung ראה את פ׳ ברע = „jemanden mit finsterem Blick ansehen" beispiellos. Der Text ist hier vielleicht nicht in Ordnung. Möglicherweise ist ויצאו für ויראו und מאת פרעה für אתם ברע zu lesen. Dann wäre der Sinn des Satzes: da gingen die israelitischen Aufseher vom Pharao fort, um zu sprechen. Zu wem die Aufseher so sprechen, wäre als selbstverständlich nicht andegeben.

21. Man sagt hebräisch נראה על פ׳, aber nicht ראה על פ׳. Ich vermute daher, dass für עליכם zu lesen ist רָעַתְכֶם = das Unheil, das ihr angestiftet habt. Die Korruption entstand leicht, nachdem

Reš irrtümlich weggefallen. Unsere Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch הרעתה V. 22 und הרע V. 23.

23. Waw in ומאז ist begründend; vgl. Ps. 60, 13. Der Sinn der Worte im Zusammenhang mit dem vorherg. ist: welchen Zweck hat meine Sendung, da usw.? Der zweite Halbvers, der einen Umstandssatz bildet, ist nicht im Sinne der Rede JHVHs 3, 8, sondern mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende, auf die Verschlimmerung der Lage Israels, zu verstehen. Moses wirft JHVH vor, dass er diese Verschlimmerung nicht verhütet hat.

VI.

1. Hier erfolgt die Antwort JHVHs auf den Vorwurf Moses in 5, 23. עתה, dessen Sinn hier schon die Alten nicht verstanden, weshalb Sam. dafür אַתָּה bietet, ist in diesem Zusammenhang nicht bestimmte Zeitangabe und = jetzt. Die Partikel gibt hier dem Satze eine ähnliche Färbung wie das deutsche „schon" beim Futurum. Vor אשר drückt Sam. את aus, was wohl richtig ist. את אשר antizipiert den zweiten Halbvers, der den von אעשה abhängenden Objektsatz bildet. In diesem Satze ist also כי = dass, nicht = denn. Der Sinn des Ganzen ist danach: du sollst schon sehen, wie ich es bei Pharao anstellen werde, dass er sie unter Zwang nicht nur ziehen lasse, sondern sogar aus seinem Lande fortjage. Das „nicht nur — sondern auch" kann der Hebräer nicht anders ausdrücken als eben durch die blosse Klimax.

3. שמי ist in einer für Occidentalen unbegreiflichen Weise Prädikatsnomen zu נודעתי. Ueber die Konstruktion des Niph. von ידע mit einem Prädikatsnomon vgl. zu Sach. 14, 7. Diese Rede über die Art seiner Offenbarung an die Patriarchen ist JHVH in den Mund gelegt, um bei passender Gelegenheit das hohe Alter des Ausdrucks שדי als Bezeichnung für den Gott Israels zu bezeugen. Tatsächlich gehört jedoch שדי, welches bei den Propheten nur bei Ezekiel, Joel und in dem sehr jungen Stücke Jes. 13 vorkommt, der spätern, vorzüglich nachexilischen Sprache an. Vor der Zeit des Exils war der fragliche Ausdruck unbekannt. Selbstverständlich stiess die Einführung eines neuen Gottesnamens bei einem so konservativen Volke wie es die Israeliten von jeher sind auf Skrupel. Um diese Skrupel zu beschwichtigen, lässt der Verfasser JHVH selbst nicht nur das Alter der bezweifelten Bezeichnung auf die Zeit der Patriarchen zurückführen, sondern auch versichern, dass der betreffende Name noch älter sei als der Name JHVH,

welchen letzteren Abraham, Isaac und Jacob noch gar nicht gekannt hätten. Das war die gewöhnliche Art, eine Neuerung einzuführen. In ähnlicher Weise suchte man auch später so mancher rabbinischen Vorschrift Eingang und Ansehen zu verschaffen. So heisst es z. B. im Talmud, dass עֵרוּבֵי תַבְשִׁילִין, eine rabbinische Observanz, die nötig ist, um an einem religiösen Feiertag das Kochen für den am Abend beginnenden Sabbat gesetzlich zu ermöglichen, schon von Abraham geübt wurden, vgl. Joma 28 b. — Die massor. Punktation von שדי ist jedoch ohne Zweifel falsch. Was die wahre Aussprache ist, lässt sich nicht bestimmt angeben. Höchst wahrscheinlich aber wurde das Wort als Pl. von שַׁד = سيّد Herr mit Suffix שַׁדַי, vielleicht auch שָׁדַי gesprochen, mit langem Vokal in der Endsilbe, nach der Analogie von אֲדֹנָי.

6. Für לכן ist nach LXX, die βάδιζε haben, לך נא zu lesen, denn ein Verbum der Bewegung ist in diesem Zusammenhang unentbehrlich. Dillmann nimmt an, dass den LXX לכה vorlag. Allein danach müsste auch der folg. Imperativ die Endung â haben; vgl. Num. 22, 11 und 23, 7. Ausserdem liegt לכה der Recepta graphisch zu fern; dagegen erklärt sich diese aus ursprünglichem לך נא leicht in der Weise, dass zuerst Aleph durch Haplographie ausgefallen, worauf das verwaiste Nun zum vorhergehenden Worte geschlagen wurde. Ueber לך נא mit einem zweiten, asyndetisch angereihten Imperativ vgl. Gen. 37, 14.

8. Mehr als bei נחלה, welches am häufigsten Besitztum schlechthin heisst, denkt man bei מורשה an Erbschaftsrecht des Besitzers. Darum ist letzteres hier gewählt. JHVH hat den Patriarchen das gelobte Land zugeschworen und nun will er es den Israeliten als deren E r b e n geben.

9. Nur die Kurzsichtigkeit selbst kann hier einen Widerspruch zu 4, 31 erblicken. Denn, von קצר רוח, dessen Bedeutung weder aus Micha 2, 7 noch aus Hi. 21, 4 klar hervorgeht, abgesehen, erklärt מעבדה קשה vollkommen den Umschlag in der Stimmung der Israeliten. Anfangs hatten sie die Botschaft gläubig angehört; als ihnen aber später infolgedessen durch Pharaos Gebot betreffs des Strohs der Frondienst sehr erschwert wurde, waren sie natürlicher Weise nicht mehr geneigt, den Reden Moses Aufmerksamkeit zu schenken. Was קצר רוח anlangt, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Ausdruck in dieser Verbindung grosse Anstrengung und anhaltende Arbeit bezeichnet, die einen nicht zu Atem kommen lassen.

12. ערל kommt in Verbindung mit שפתים nur hier und V. 30 vor, beidemal mit Bezug auf Mose. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass ערל שפתים nicht wie כבד פה und כבד לשון, welches letzteres sich auch sonst findet, Schwerfälligkeit der Sprachorgane bezeichnet und auf irgendeinen Menschen angewendet werden kann, sondern eine Schwierigkeit im Sprechen ausdrückt, die im Falle Moses durch die Umstände seiner Erziehung und durch seine Lebensgeschichte gegeben war. Hier muss nun vor allem daran erinnert werden, dass ein hebräischer Schriftsteller bei Reden immer an Hebräischreden denkt. So lässt z. B. unser Verfasser in seiner Naivität Pharaos Tochter ihren Adoptivsohn Moses nennen nach einer hebräischen Etymologie, die ihr in den Mund gelegt wird; vgl. 2, 10. Die ägyptische Prinzessin sprach also hebräisch. Danach versteht es sich von selbst, dass die Hebräer zu den Aegyptern nur hebräisch sprechen. Ganz entschieden aber musste Moses als Repräsentant des Gottes der Hebräer vor Pharao hebräisch reden. Die Beschneidung aber war das nationale Merkmal der Hebräer. Darum wird nicht nur jeder Nichthebräer durch ערל bezeichnet, sondern es bezeichnet auch dieser Ausdruck den Inbegriff alles Unhebräischen an Hebräern selbst. Wenn Hebräer ihren nationalen Rednern nicht Gehör schenken, ist ihr Ohr עֲרֵלָה, Jer. 6, 10; ihr Mangel an Nationalsinn heisst ערלת לב, Deut. 10, 16, und sie selber heissen wegen solchen Mangels ערלי לב, Ez. 44, 7. Ich komme nun nach dieser nötigen kurzen Abschweifung auf unsern Gegenstand zurück. Moses war am ägyptischen Hofe erzogen worden und hatte daselbst die ersten Jahre seines Mannesalters verlebt und nachher in Midjan ebenfalls unter Nichthebräern eine lange Zeit zugebracht. Wie sollte er also jetzt fertig und geläufig hebräisch sprechen können. Er konnte sich wohl zur Not des Hebräischen bedienen, aber es war ihm doch wie eine fremde Sprache, und er war in dieser Hinsicht ein ערל. Aus diesem Grunde nennt sich Moses ערל שפתים, wohl nicht bedenkend, dass ihn das vortreffliche Hebräisch seines Ausdrucks Lügen straft.

14. Der Hauptzweck dieser genealogischen Tafel ist, die Abstammung der beiden unmittelbar vorher genannten Befreier Israels darzutun. Charakteristisch aber ist, dass der Verfasser nicht direkt bei dem Stammbaum dieser anfängt. Die Genealogie beginnt mit Ruben, dem Erstgeborenen Jacobs, und geht darauf ordnungsmässig weiter, bis sie mit Levi, dem Vaterhaus Moses und Aharons, fertig ist, und bricht dann ab. Weil aber das Haus Levi hier die Haupt-

sache ist, werden bei ihm nicht nur die Söhne des Stammvaters, sondern auch all ihre Nachkommen bis auf Moses und Aharon nebst dessen Nachkommen genannt. Um einen annähernden Begriff von der Dauer des Aufenthalts Israels in Aegypten zu geben, ist bei dem Haus Levi, das hier hauptsächlich in Betracht kommt, die Lebensdauer der Hauptrepräsentanten der drei Generationen, nämlich Levis, Kehaths und Amrams, angegeben; vgl. zu V. 28. Diesen drei Repräsentanten ist ein ungewöhnlich hohes Alter gegeben, um womöglich die lange Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten auszufüllen; vgl. zu Gen. 39, 1.

23. Während die Frau und Söhne und sogar ein Enkel Aharons genannt werden, ist dies bei Mose nicht der Fall, weil dessen Frau uns bereits bekannt ist, und dessen Söhne keine Rolle in der Geschichte Israels spielen.

26. Der Sing. הוא hier und am Ende des folg. Verses ist, wie ähnlich in der Genealogie von Dathan und Abiram Num. 26, 9, so zu erklären, dass das Pronomen auf den Teil der vorherg. Genealogie hinweist, der speziell für Moses und Aharon in Betracht kommt. Der Sinn des Satzes ist danach der: so ist es genealogisch um Aharon und Moses bestellt, die usw. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 32, 1, nur dass hier das Pronomen, weil es rückwärts und nicht nach vornen hinweist, הוא statt des dortigen זה ist. Für „das waren Ahron und Moses" ist der Satz unhebräisch. Von den zwei Brüdern kommt an dieser Stelle Aharon zuerst, weil er der letztgenannte im vorhergehenden ist; vgl. V. 25. Dasselbe Prinzip ist bei der umgekehrten Ordnung in V. 27 befolgt. Dort kommt Moses wiederum zuerst, weil er hier der letztgenannte ist; vgl. zu Gen. 4, 2.

28. Das Subjekt zu ויהי bildet der Inhalt der vorhergehenden genealogischen Tafel oder vielmehr speziell der Teil davon, welcher für den Stammbaum Moses und Aharons in Betracht kommt, und der Sinn des Satzes ist: auf dieser Stufe der Entwickelung stand das Haus Levi, (d. i., die aus seiner Genealogie sich ungefähr ergebende Anzahl der Jahre war verflossen), am Tage, da JHVH mit Moses im Lande Aegypten sprach. Ueber den Zweck dieses Resumés vgl. zu V. 14. Ueber ויהי, das nicht einen Fortschritt in der Erzählung bezeichnet, sondern wie das klassische Imperf. einen gleichzeitigen Umstand in der Vergangenheit ausdrückt, sieh zu Gen. 39, 6 und über ביום דבר vgl. Hos. 1, 2 תחלת דבר.

VII.

2. Hinter תדבר drücken LXX אליו aus, doch kann der hebr. Text dieses sehr gut entbehren, da Moses nur das, was JHVH befohlen, vorzutragen hat, ohne sich mit dem Vortrag direkt an Aharon zu wenden. Für ושלח schlägt Ginsburg וישלח vor und verweist dabei auf 6, 11. Doch sind die beiden Fälle nicht analog. Dort hängt das Verbum von dem Imperativ von דבר ab, hier aber von dessen Imperf. und das macht einen Unterschied; vgl. 28, 3 gegen 14, 2. 15 und 25, 2. Die ganze Rede JHVHs von hier an bis V. 5 hat denselben Zweck wie 4, 21. Moses soll von vorn herein wissen, dass die sofortige Wirkung der Aufforderung bei Pharao nicht in der Absicht JHVHs liegt, und dass er vielmehr selber für das Ausbleiben solcher Wirkung sorgen will, um die Befreiung durch viele Wunder in frappanter Weise zu bewerkstelligen.

5. בנטתי וגו׳ ist, streng genommen, nicht Zeitangabe, sondern es gehört die Präpos. beim Inf. zur Konstruktion des Verbums, sodass der Sinn ist: daran, dass ich meine Hand ausstrecke u. s. w. sollen die Aegypter erkennen. vgl. V. 17.

7. Die Angabe des Alters von Moses und Aharon an dieser Stelle ist einerseits wie bei Joseph und Jacob als sie vor Pharao erschienen, vgl. zu Gen. 47, 8, andererseits hat sie den speziellen Zweck, zur annähernden Feststellung der Dauer der ägyptischen Knechtschaft beizutragen; sieh zu 6, 14 und 28.

9. Das asyndetische יהי ist hier ungrammatisch. Es ist dafür nach Sam. ויהי oder noch besser והיה zu lesen.

11. גם ist nach der Bemerkung zu Gen. 3, 6 beidemal mit dem Verbum, nicht mit dem Subjekt zu verbinden und הם, welches sich unmöglich auf die noch nicht genannten חרטמי מצרים beziehen kann, zu streichen. Das zu streichende Wörtchen ist durch Dittographie des zweiten גם entstanden. Da aber das Subjekt in beiden Sätzen nicht dasselbe ist, so hat man sich den Effekt von deren Verbindung durch das wiederholte גם in der Weise zu denken, dass der Sinn des Ganzen der ist: da geschah beides, Pharao liess die Weisen und Zauberer rufen, und die Magiker u. s. w. In der üblichen Fassung, wonach das erste גם Pharao dem Moses und das zweite die Weisen und Zauberer dem Aharon gegenüberstellt, הם auf das vorherg. חכמים וגו׳ sich bezieht und חרטמי מצרים dessen Permutativ ist, gestaltet sich das Satzgefüge unhebräisch.

12. מטה אהרן ist = das, was Aharons Stab gewesen und nunmehr Schlange war. In ähnlicher Weise ist auch מטתם zu verstehen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 30, 5. 2 Sam. 2, 2. 3, 3, wo Abigail nach ihrer Verheiratung mit David die Ehefrau des Karmeliters Nabal, ihres ehemaligen Gatten, genannt wird.

19. Hier, wo das Wasser nach V. 17 und 20 mit dem Stabe geschlagen wurde, ist נטה ידך על = hole mit der Hand aus zum Schlage über; vgl. V. 5. Anders 8, 1, wo von Schlagen nicht die Rede ist. יאר ist ausschliesslich Bezeichnung des Nilflusses und heisst niemals Kanal; vgl. zu Hi. 28, 10. יאריהם ist daher = die Arme ihres Nilflusses; vgl. עשתרות Bilder der Astarte.

20. V. 7 heisst es ויעש und V. 9 ויבא, beidemal das Verbum im Sing., trotz der Mehrheit des Subjekts. Dort ist dies gestattet und gilt sogar, wie schon früher bemerkt, als Eleganz, weil das Subjekt unmittelbar auf das Verbum folgt. Hier dagegen, wo כן dazwischen tritt, ist die Synallage unerlässlich; darum ויעשו.

27. מָאֵן hat in den Wörterbüchern keinen bestimmten Namen. Man scheint die Bezeichnung des Wortes als Adjektiv zu scheuen, gibt ihm aber die Bedeutung eines solchen. Das Wort sieht wie ein Partizip Kal nach der Form von גָּבַר aus, ist es aber schwerlich, da Kal von מאן nicht vorkommt. Fände sich der Ausdruck nur hier, so könnte man vermuten, der Text hätte ursprünglich מְמָאֵן gehabt und Mem sei wegen des vorherg. weggefallen; allein er kommt öfter vor, und wenn auch immer wie hier bei vorherg. אם, vgl. 9, 2. 10, 4 und Jer. 38, 21, ist es dennoch nicht wahrscheinlich, dass sich derselbe Fehler so oft wiederholt. Es bleibt daher nichts übrig als die Annahme, dass man in dieser Verbindung im Sprechen geflissentlich das formative Mem des Partizips abwarf, um nicht denselben Laut dreimal hintereinander hören zu lassen.

VIII.

1. Sieh zu 7, 19. An dieser Stelle, wie auch in Verbindung mit manchen der folgenden Wunder, bei denen nichts mit dem Stabe geschlagen wurde, heisst die Wendung נטה ידו על die Hand ausstrecken und damit über oder gegen etwas fahren. Es gehörte dieses Manöver zum Zauber. Der Operateur fuhr mit dem Stabe in der Hand, manchmal auch mit der blossen Hand, über die Stelle, wo sich der Zauber vollziehen sollte; sieh zu 2 K. 5, 11.

5. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche התפאר ist mit Frankenberg, Gött. gel. Anz. 1900 Seite 837, הִתְבָּאֵר zu lesen.

התבאר עלי ist = mache dich mir deutlich. Nach Dillmann ist התפאר עלי Höflichkeitsformel; allein Moses ist in dieser Erzählung gegen Pharao nichts weniger als höflich. Er redet ihn nie mit König oder Herr an, noch nennt er sich selbst seinen Knecht, wie dies bei den Hebräern höflicher Weise selbst zwischen Gleichgestellten, ja manchmal sogar zwischen Brüdern geschah; vgl. 32, 22. 32, 5 ff. 33, 8. להכרית kann wegen seiner Konstr. mit מן der Person nicht das Töten der Frösche ausdrücken. מן entspricht hier dem arab. مِن البيان, und להכרית הצפרדעים ממך heisst wörtlich „zu machen, dass die Frösche für dich nicht mehr da sind, d. i. dass du keine mehr hast. (Passiv wird dieser Begriff durch Niph. ausgedrückt, wobei eine zweifache Konstr. möglich ist. Bei der einen ist der mangelnde Gegenstand, bei der andern die Person oder Sache, die vom Mangel affiziert wird, Subjekt; vgl. Joel 1, 5 und sieh 1 K. 18, 5.) Die Frösche sollten also nicht sterben, sondern bloss verschwinden; sieh zu V. 7. 9 und 10.

7. Der zweite Halbvers ist so zu verstehen, dass alle Frösche das trockne Land verlassen und in den Fluss, woher sie gekommen waren, zurückkehren werden, um fortan nur dort zu bleiben.

8. Nach der traditionellen Fassung ist על דבר präpositionaler Ausdruck und הצפרדעים Objekt zu שם, sodass das Ganze heisst „wegen der Frösche, die er dem Pharao gesandt hatte." Allein, abgesehen davon, dass שים senden nicht bedeuten kann, wäre das Ganze völlig überflüssig. Denn in der Folge betet Moses in Verbindung mit den Plagen noch bei drei Gelegenheiten, vgl. V. 26. 9, 33 und 10, 18, doch wird in allen drei Fällen bloss gesagt, dass er gebetet, ohne Angabe des Gegenstands, wegen dessen er gebetet, weil sich dieser nach dem Zusammenhang von selbt ergibt. Wenn man dies in Betracht zieht und noch dazu erwägt, dass es statt des sonstigen ויעתר an dieser Stelle ויצעק heisst, das ein flehentlicheres Bitten ausdrückt, muss man annehmen, dass die Bitte Moses hier durch die nähere Bestimmung einen persönlichen Charakter erhält. Dieser Charakter ergibt sich leicht, wenn man die fraglichen Worte im Zusammenhang mit dem Vorhergenenden richtig fasst. דבר verbindet sich hier nämlich nicht mit על zum präpositionalen Ausdruck, sondern hat selbständige Bedeutung und heisst Wort, Versprechen. Grammatisch ist dieses Nomen Objekt zu שם, während sich das Subjekt aus dem vorherg. משה ergänzt. שום דבר ל ist = jemandem ein Versprechen machen oder geben. Blosses על heisst, wie öfter, wegen. Das Ganze ist danach = wegen des Versprechens, das er dem Pharao

bezüglich der Frösche gegeben hatte. Moses hatte für eine bestimmte Zeit Abhilfe versprochen. Weil aber dieses Versprechen auf eigene Faust und ohne besondere Erlaubnis JHVHs gemacht worden war, war Moses in Angst um dessen Erfüllung. Wegen dieser Angst Moses um seine Ehre, die auf dem Spiele stand, wurde die Sache für ihn eine persönliche, und eben darum ist sein Bitten diesmal durch צעק ausgedrückt.

9. Nach der vorherg. Bemerkung bezieht sich כדבר משה nicht auf die Bitte oder den Wunsch Moses, sondern auf dessen gegebenes Versprechen; vgl. denselben Ausdruck V. 27 in Verbindung mit einer andern Plage, für deren Abhilfe Moses ebenfalls eine bestimmte Zeit festgesetzt hatte. Eine Bitte oder einen Wunsch kann דבר überhaupt nicht bezeichnen, wohl aber ein Versprechen. Im zweiten Halbvers ist וימתו, wenn es richtig überliefert und nicht vielmehr für וַיִּמַּשׁוּ verlesen oder verschrieben ist, nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht; vgl. die folg. Bemerkung und zu V. 6 und 7. Ueber חמם מן vgl. Gen. 47, 15. Jes. 16, 4. Jer. 37, 21.

10. Diesen ganzen Vers halte ich nicht für ursprünglich. Er ist ein ungeschickter Einsatz, der zu dem Vorherg. und besonders zu dem unmittelbar garauf Folgenden nicht passt. V. 11. ist von Erleichterung die Rede; eine solche kann aber nur dann erfolgt sein, wenn die Frösche, wie ich schon oben angedeutet, von dem trockenen Lande verschwanden und in den Nil zurückkehrten, woher sie gekommen war. Denn die toten Frösche, von denen das ganze Land gestunken hätte, wären eine ebenso grosse, wonicht noch grössere Plage gewesen als die lebendigen. Auch beim Getier der vierten Plage ist nur von Verschwinden nicht von Sterben die Rede; vgl. V. 27. Die beidemal defektiv geschriebene Pluralendung von חמרם hat den Zweck, durch den Archäismus den Einsatz gegen den Verdacht spätern Ursprungs zu schützen.

13. ויעשו כן ist gesagt mit Bezug auf die Mitteilung des Befehls durch Moses und seine Ausführung durch Aharon. Daher der Plural. באדם ובבהמה ist nicht einfach Ortsangabe, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstruktion des Verbums. היה mit ב konstruiert, heisst überfallen; vgl. Num. 31, 16 b und besonders 1 Sam. 7, 13. 14, 20. Die Stechmücken, oder was immer für Insekten כנם bezeichnet, griffen Menschen und Vieh an.

15. Indem die Magiker dieses Wunder für einen Finger Gottes erklären, wollen sie keineswegs behaupten, dass die vorhergehenden Wunder Menschenwerk waren, denn durch eine solche

Behauptung würden sie ja sich selbst ein testimonium paupertatis ausgestellt haben. Was mit אצבע אלהים היא gesagt sein will, ist, dass dieses Wunder ein göttliches Werk höherer Art ist als seine Vorgänger. Der Ausdruck erklärt sich aus der Rolle, welche die Finger bei der Arbeit spielen. Für grobe Arbeit ist nämlich nur die Hand nötig, dagegen kommen bei feiner Arbeit irgend welcher Art auch die Finger in Anwendung. Aus diesem Grunde wird im A. T. die Arbeit im Allgemeinen der Hand, feinere Arbeit aber den Fingern zugeschrieben; vgl. 31, 18. Deut. 9, 10 und besonders Ps. 8, 4, wo das Meisterwerk JHVHs, der nächtliche Himmel in seiner Pracht von Mond und Sternen, das Werk seiner Finger heisst, während dort V. 7 der bescheidenere Teil der Schöpfung das Werk seiner Hände genannt wird.

17. הם, dem עמי im folg. Verse entgegengesetzt, bezieht sich auf die Aegypter selbst, nicht auf ihre Häuser. Wenn das Pronomen auf die Häuser bezogen wird, ist der ganze Satz überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass, wenn ein Haus von etwas voll ist, auch der Grund es ist, auf dem das Haus steht. Im zweiten Halbvers, wo האדמה als zweites Subjekt zu ומלאו sich anknüpft, ohne dass das erste von dem es getrennt ist, durch das entsprechende persönl. Fürwort wiederholt wird, verstösst dies nur scheinbar gegen das zu Gen. 13, 1 erörterte Sprachgesetz. Denn wegen des Gebrauches von וגם = „ein Gleiches tat“ oder schlechtweg „ebenso“ ist diese Anknüpfung gestattet; vgl. 2 Sam. 1, 11. 19, 41 und 1 Chr. 12, 39.

18. Streiche עמד, das durch Dittographie von עמי entstanden ist, und vgl. V. 17 אשר הם עליה ohne jegliches Verbum. עמד על im Sinne von „in einem Lande wohnen oder leben“ ist unhebräisch. Im zweiten Halbvers ist unter ארץ nicht die Erde, sondern das Land Aegypten su verstehen. Gosen gehört zu Aegypten, aber es ist der Wohnsitz der Israeliten. Durch die Verschonung Gosens Israels wegen mit einer Plage, die sich über alle andern Teile Aegyptens erstreckt, soll sich Pharao überzeugen, dass JHVH mitten in seinem Lande nach Belieben schalte.

19. פדת ist ein Unwort. Auch פְּלֻת, woran viele der Neuern nach Dillm. denken, ist nicht besser. Für ושמתי פדת lese man וְשַׂמְתִּיהָ אות und vergleiche האות הזה am Schlusse. Das Suff. am Verbum bezieht sich auf ארץ גשן und der Sinn des Satzes ist: und ich will es — das Land Gosen — zum Zeichen machen zwischen meinem Volke und deinem Volke, das heisst, die Verschonung des alleinigen Gosen soll beweisen, dass die Plage von einem Gotte kommt, der

den Aegyptern feindlich, den Israeliten aber gnädig ist. Im zweiten Halbvers heisst למחר für die Zukunft, und das Ganze ist = für die Zukunft soll dieses Zeichen gelten, d. i., Gosen soll nicht nur von der jetzt angekündigten, sondern auch von allen künftigen Plagen verschont werden; vgl. 9, 6. 26. 10, 23. 12, 28. Da aber nicht anzunehmen ist, dass von den vorhergehenden Plagen auch die Israeliten betroffen worden waren, so muss dieser Bericht über die vierte Plage aus einer Quelle stammen, die von den drei ersten Plagen nichts wusste; vgl. Ps. 78 und 104, deren keiner die zehn Plagen unseres Buches vollständig aufzählt.

21. אל משה ולאהרן ist unhebräisch: Für אל משה ist nach Sam. und mehreren hebräischen Handschriften למשה zu lesen und 9, 27 und 12, 32 zu vergleichen. Baentsch, der אל משה beibehält, erklärt ולאהרן für einen redaktionellen Zusatz und verweist dabei darauf, dass nach V. 26 Moses allein den Palast Pharaos verlässt. Da muss aber doch der Redaktor ein arger Pfuscher gewesen sein, wenn er seinen Zusatz so schrieb statt ואל אהרן, dem אל משה entsprechend. Was die Angabe V. 26 betrifft, so beweist sie für den in Rede stehenden Punkt nichts; vgl. dort unsere Bemerkung.

22. לא נכון pflegt man zu übersetzen „es schickt sich nicht“, aber wie sollte der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommen? Auch müsste er wohl sonst in diesem Sinne vorkommen, wenn er so gebraucht werden könnte. Für נכון lies נָכִין als erste Person Pl. des Imperf. Hiph. לא נכין ist = wir können nicht, eigentlich wir bringen es nicht fertig; vgl. Ri. 12, 6. Hier so wohl wie dort ist unser Hiph. mit dem Inf. und כן konstruiert, und dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass sich dessen Gebrauch in diesem Sinne auf diese Verbindung beschränkt, wobei das Verbum an כן anklingt.

23. Manche der Neuern lesen אָמַר für יאמר und übersetzen כאשר אמר אלינו wie er uns befohlen hat. Allein bei אמר im Sinne von „befehlen“ wird die Beziehung zu der Person, die der Befehl betrifft, wie auch zu der, an die er ergeht, nicht durch אל, sondern durch ל ausgedrückt; vgl. Sam. 6, 27. 1 K. 11, 18. 1 Chr. 21, 47. An יאמר ist nichts zu ändern; dagegen ist für כאשר entschieden באשר zu lesen. (ב kann viel leichter mit einem ähnlichen Buchstaben verwechselt werden als ein überschüssiges Jod dazukommen.) Das Ganze ist danach = an der Stätte, die er uns nennen wird. JHVH, sagt Moses, habe nur ungefähr die Gegend, wo die Opferung stattfinden soll, genannt, ohne die eigentliche Stätte zu bestimmen; das werde erst geschehen. Fast ganz so sprachlich und inhaltlich Gen. 22,2.

26. Wie schon oben bemerkt, will Baentsch aus dieser Stelle beweisen, dass bei dieser Gelegenheit Moses allein ohne Aharon den Palast des Pharao verlässt. Der Herr Baentsch scheint wohl die Grammatik von Gesenius-Kautzsch auswendig zu können und auch in der Quellenkritik wie daheim zu sein. Denn er weiss nicht nur alles über beiderlei Schewa und Dagesch, über losen und festen Silbenschluss und dergleichen mehr, sondern er kennt auch all die Eigenheiten von E, J, P und D. Allein dies sind lauter Dinge, mit denen man keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken kann, wann es sich darum handelt, den einfachen Sinn eines hebr. Ausdrucks zu erfassen, oder einen hebr. Satz in seinem Zusammenhang richtig zu verstehen. Hier muss man bedenken, dass die hebr. Sprache arm, besonders an Mitteln der Unterordnung sehr arm ist. Dieser Umstand und die Vorliebe für die Teilung jedes Gedankens in zwei möglichst selbständige Glieder zwingen hebräische Schriftsteller sehr oft, Sätze beizuordnen, die wir besser unterordnen. Dies geschieht auch hier; denn der erste Halbvers, der grammatisch unabhängig da steht, ist logisch als Zeitangabe dem zweiten untergeordnet. Unmittelbar vorher verspricht Moses, gleich nach dem Verlassen des königlichen Palastes zu JHVH um Abhilfe der Plage zu beten. Demgemäss sagt der Verfasser hier: als Moses von dem Pharao fortging, da fing er an zu JHVH zu beten. Dies schliesst aber keineswegs die Möglichkeit aus, dass auch Aharon im Palaste des Pharao mitgewesen war und ihn nun mit Moses zusammen verliess; vgl. 10, 18 gegen 10, 16. Ueber ויעתר sieh zu Gen. 25, 21.

27. Ueber den Sinn von כדבר משה sieh die Bemerkung zu V. 9.

IX.

2. Da Piel von שלח nach einer frühern Bemerkung hier die volle Freilassung der Israeliten ausdrückt, so kann, diesem entsprechend, mit בם מחזיק עודך nur die Verweigerung der permanenten Freiheit, nicht bloss eine einmalige Zurückhaltung gemeint sein. החזיק mit ב der Person konstruiert, heisst zunächst „jemand nicht fortlassen" und wird so auch in gutem Sinne gebraucht, von jemandem, der einen Besucher zwingt, länger zu bleiben; vgl. Ri. 19, 4 2 K. 4, 8, an welcher letzterer Stelle man unnötiger Weise am Texte kritisch pfuscht. Aus diesem Begriffe des Nichtfortlassens entsteht aber der Begriff „jemanden in seinen Bewegungen behindern, ihm die Freiheit nehmen oder nicht geben."

Ueber diese letztere Bedeutung vgl. Jer. 50, 33 und sieh die Ausführung zu Lev. 25, 35.

3. In הויה scheinen zwei verschiedene Lesarten vereint zu sein, von denen die eine הֹוָה, die andere הֹיָה war. הֹוָה ist entweder Partizip. fem. von הוה = היה, vgl. Eccl. 2, 22, oder Substantiv und = Verderben; vgl. Jes. 47, 11 und Ez. 7, 26. Die Lesart הוה in der substantivischen Fassung, wonach der Sinn des Ganzen ist: siehe, die Hand JHVHs wird zum Verderben werden an deinem Vieh, ist entschieden vorzuziehen, weil sich dabei der zweite Halbvers als Apposition gut anschliesst, während er sonst in der Luft schwebt.

4. מכל לבני ist eine unerträgliche Härte. Ich vermute deshalb, dass ל in לבני aus dem vorherg. verdoppelt ist. Danach wäre der zweite Halbvers = keinem der Israeliten aber soll ein Stück sterben. Ueber מות מ׳ = jemandem absterben vgl. Deut. 22, 3. Am. 2, 14. Jer. 25, 35 אבד מ׳ jemandem verloren gehen. Der an sich zweideutige Ausdruck konnte hier mit Sicherheit vor Missverstäsdnis gebraucht werden, weil דבר eine Person nicht bezeichnen kann und somit als Subjekt des Verbums die partitive Fassung der Präposition, wobei das Sterben auf die Israeliten selbst bezogen werden müsste, ausschliesst. Ueber den Gebrauch von דבר zur Bezeichnung eines Tieres vgl. arab. شيء und sieh K. zu Ps. 45, 5.

6. Im Unterschied von V. 5 und 8, 5 ist hier מחרת gebraucht, nicht מחר. Letzteres ist meistens Zeitangabe vom Standpunkt der Begebenheit, ersteres dagegen vom Standpunkt des Erzählers. Ausserdem ist מחר dem Begriffe nach mehr unbestimmt, weshalb es grammatisch undeterminiert bleiben muss, also weder den Artikel haben noch in den st. constr. treten kann, was bei מחרת nicht der Fall ist. Wegen seiner Unbestimmtheit kann aber מחר auch irgend einen Tag der Zukunft bezeichnen, wogegen מחרת stets nur den auf einen bestimmten Tag unmittelbar folgenden Tag ausdrückt; vgl. יום מחר Gen. 30, 33 gegen יום המחרת. Num. 11, 32. Aus eben diesem Grunde kann מחר auch schlechtweg die Zukunft bezeichnen, während מחרת immer nur von dem auf einen bestimmten Tag folgenden Tag gebraucht wird.

7. Man beachte dass שלח ohne weiteres hier heisst „Erkundigungen einziehen lassen“.

14. Hier ist der Text unmöglich richtig überliefert. Denn vor Allem ist „Plagen in jemandes Herz senden“ keine hebräische Sprechweise. Ferner kommt der Pl. von מגפה sonst nirgends vor. Endlich wird sonst keine dieser zehn Plagen Aegyptens im Pen-

tateuch und im A. T. überhaupt מַגֵּפָה genannt. Auch in der Mischna heissen diese Plagen מכות, nicht מגפות. Für מגפתי אל לבך ist ohne Zweifel מֹפְתַי אֵלֶּה בְּךָ zu lesen und zu dem Ausdruck שלח מופתים בכי Ps. 135, 9 zu vergleichen. Dieser und der folg. Vers aber, die an dieser Stelle den Zusammenhang in empfindlicher Weise stören, fanden sich ursprünglich in Verbindung mit der letzten Plage, dem Erschlagen der Erstgeborenen Aegyptens. In jenem Zusammenhang wollte אלה im Sinne von „tales" verstanden und durch das Ganze gesagt sein, dass die letzte Plage so schwer treffen sollte wie all die vorhergehenden zusammengenommen; vgl. Raši, der dies offenbar geahnt hat, ohne jedoch eine Vermutung über die ursprüngliche Stellung dieses Passus auszusprechen. Das durfte der Rabbi zu seiner Zeit nicht wagen. Nachdem aber dieser Passus durch den später dazugekommenen Bericht über die anderen Plagen von der Ankündigung der letzten Plage getrennt wurde, entstand hier die Korruption durch vermeintliche Verbesserung. Die vermeintliche Verbesserung bestand darin, dass man hier in dieser Weise JHVH Pharaos Beherzigung dieser Plage wie keiner der vorhergehenden, vgl. V. 27, voraussagen liess.

17. Für das sonst nicht vorkommende und unerklärliche מסתולל ist מִתְעַלֵּל zu lesen und 10, 2 zu vergleichen. Die Fassung von מסתולל im Sinne von „sich stemmend" beruht auf deutscher Sprechweise.

18. Für הִוָּסְדָה, welches als Inf. im Genitiv wegen des determinierten היום ungrammatisch ist, muss man הוּסְדָה, mit oder ohne Dag. forte im zweiten Radikal, als Perf. Hoph. sprechen und dieses als Relativsatz fassen. ל in למן gehört nicht zu מן allein, sondern zu dem Gesamtausdruck מן היום הוסדה ועד עתה, der die Zeitangabe ausmacht, und bezeichnet ihn als im adverbiellen Acc. stehend; vgl. die Ausdrücke לבטח, לבד, לבדד und dergleichen mehr. In der Sprache der Mischna wird ל so gebraucht auch vor vollständigen Adverbialsätzen; vgl. die häufigen Ausdrücke לשעבר = einst, vormals, und לכשיבוא אליהו wenn Elias kommt.

19. Manche der Neuern finden darin eine Schwierigkeit, dass es jetzt noch in Aegypten welches Vieh gibt, obgleich nach V. 6 das ganze Vieh an der Seuche ausstarb. Aber dies ist bei der Naivität, die alttestamentliche Schriftsteller bei ihren Lesern voraussetzen, kein Wunder. In gleicher Weise ist 10, 5 von einem Reste der Vegetation die Rede, der vom Hagel gerettet wurde, trotzdem dass der Hagel nach 9, 25 auf den Feldern alles Kraut und alle Bäume vernichtet hatte. Uebrigens muss man sich ja

die Aufeinanderfolge der Plagen mit Unterbrechungen denken, und so können die Aegypter zwischen der fünften und dieser siebten Plage Zeit genug gehabt haben, sich einiges neues Vieh anzuschaffen. Der Verfasser scheint auch die Sache in dieser Weise verstanden wissen zu wollen. Denn im folgenden Verse werden diejenigen, die zu dieser Zeit Vieh besassen, עבדי פרעה genannt, ein Ausdruck, der, namentlich in dieser Erzählung, nicht schlechtweg die Untertanen des Pharao, sondern seine Höflinge bezeichnet. Danach hatten nur die Grossen und Reichen zur Zeit Vieh; die ärmern Klassen dagegen, die in der kurzen Zeit nach dem Verluste ihres ganzen Viehs durch die Pest sich anderes nicht hatten anschaffen können, besassen noch keines. Einige Schwierigkeit macht jedoch die Nachsicht JHVHs bei dieser Plage, indem er den jedenfalls wohlgemeinten Rat erteilt, alles vor dem Hagel in Sicherheit zu bringen. Möglicher Weise hat dieser Zug in der Darstellung den Zweck, den ausserordentlichen Eindruck den diese Plage auf den Pharao macht zu erklären. Danach wäre der Pharao von diesem gütigen Rate, den er natürlich wie diejenigen seiner Höflinge, die auf JHVHs Wort nicht achteten, nicht befolgt hatte, gerührt worden.

20. ירא bedeutet hier nicht fürchten, sondern achten, und דבר heisst nicht Drohung, sondern einfach Wort; vgl. 1 Sam. 14, 26 ירא שבועה und sieh zu Num. 15, 31. אשר לא שם לבו וגו׳ in V. 21 als Gegensatz zu הירא וגו׳ zeigt unverkennbar, dass ירא hier nur Achtung, nicht Furcht ausdrückt.

24. ואש וגו׳ bildet einen Umstandssatz. מתלקחת, das sich nur noch Ez. 1, 4 findet, wo es ebenfalls vom Feuer vorkommt, heisst selbstnährend, eigentlich aus sich selbst entstehend; vgl. den Gebrauch von Pu. dieses Verbums Gen. 3, 19. Selbstnährend war das Feuer im Hagel, weil dieser ihm als Brennstoff nicht dienen konnte.

27. חטאתי, eigentlich ich habe gefehlt, ist so viel wie: ich bitte um Verzeihung; vgl. 1 Sam. 15, 24. 30. 26, 21. 2 Sam. 12, 13 und sieh zu Num. 22, 34. Einen Menschen kann der Hebräer kaum anders um Verzeihung bitten, als durch das Eingeständnis seiner Schuld; vgl. die Bemerkung über סלח Lev. 4, 20. Uebrigens ist dies auch die vernünftigste Art, um Verzeihung zu bitten.

28. In dem Ausdruck קלת אלהים dient אלהים, wie öfters in solchen Verbindungen, nur dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern.

30. ידעתי können wir freilich hier nur durch ein eingeschaltetes „ich weiss es" wiedergeben, im Hebräischen aber, wo כי davon abhängt, ist der Ausdruck nicht parenthetisch. Die hier vorliegende Konstruktion ist eine Variation von der zu Gen. 1, 4 erörterten. In diesem Falle ist der Hauptsatz mit dem abhängigen Satze zu einem zusammengesetzten Nominalsatz verbunden und das Subjekt des abhängigen Satzes gleichfalls des Nachdrucks halber zum Subjekt des Ganzen gemacht und vorangestellt.

31. Die hier beginnende und mit dem folg. Verse endende Notiz, ist ein Nachtrag, der den Zweck hat, von der Jahreszeit, in welche unsere Erzählung fällt, einen Begriff zu geben. Der Hagel, die erste der beiden Plagen, von denen die Vegetation betroffen wurde, bot eine passende Gelegenheit dazu. Um die Zeit des Hagels, erfahren wir hier, stand die Gerste in Aehren; das war ungefähr vier Wochen vor ihrer Ernte, die in Palästina, an das allein der Verfasser denkt, im April beginnt, in welchem Monat der Auszug Israels aus Aegypten stattfand. In der verhältnismässig kurzen Zeit dazwischen muss man sich die zwei vorletzten Plagen denken, worauf bei der letzten die Freilassung sofort erfolgte. Wegen der unbestimmten Ausdrucksweise in 12, 2 fand es der Verfasser nötig, auf das dunkle Datum einiges Licht zu werfen.

Sprachlich ist in dieser Notiz zu beachten der Sing. bei allen Pflanzennamen. Die Pflanze im Wachsen wird immer durch den Sing. des betreffenden Substantivs bezeichnet. Von dem Moment an aber, wo sie für die Ernte reif ist, muss sie, namentlich in der gemeinen Prosa, durch den Plural bezeichnet werden; vgl. 1 Sam. 12, 17. 2 Sam. 21, 9. Ruth 1, 22. Dass das abgeschnittene Getreide nur durch den Plur. ausgedrückt werden kann, versteht sich dabei von selbst; vgl. z. B. für das im folg. Verse genannte כסמת Ez. 4, 9. Dass sich dieser Sprachgebrauch nicht auf Namen von Getreidearten beschränkt, sondern auf jeden Pflanzennamen erstreckt, von dem ein Plural gebildet wird, beweist zum Teil das hier genannte פשתה, besonders aber עץ, welches Nomen nur in der Bedeutung „Baum" im Sing. kollektivisch gebraucht werden kann, während für Bau- und Brennholz dessen Pl. in Anwendung kommen muss. Analog ist die Spracherscheinung, auf die wir oben zu Gen. 18, 10 aufmerksam gemacht.

35. Im Unterschied von V. 12. 7, 13. 22. 8, 11. 15 erhält der Relativsatz hier den Zusatz ביד משה, und das hat seinen Grund. In den soeben aufgeführten Fällen wird nämlich auf Worte JHVHs

Bezug genommen, die für Moses selbst, zu dem sie gesprochen wurden, bestimmt waren. Hier dagegen stellt der Zusatz ביד משה die Worte JHVHs als solche dar, die Moses einer dritten Person vorzutragen den Befehl erhalten hatte. Gemeint sind die Worte in V. 30, die hier so gefasst werden, als hätte sie Moses im Auftrage JHVHs zu dem Pharao gesprochen.

X.

1. שית אות kommt sonst nicht vor; ich vermute daher, dass עֲשׂתי für שתי zu lesen ist. Was den Ausdruck אתתי אלה betrifft, so gilt das zu Gen. 24, 8 über זה Gesagte natürlich auch von אלה, dessen Plural, weshalb dieses Pron., hier auf ein Nomen mit Suff. sich beziehend, des Artikels entbehrt; vgl. 11, 8 1 K. 10, 8. 2 K. 1, 13. Jer. 31, 21. Neh. 6, 14 und sieh hier oben zu 9, 14.

2. התעללתי übersetzt man hier gewöhnlich anders als sonst. An andern Stellen soll dieses Hithp. heissen „seinen Mutwillen an jemandem treiben", hier aber bloss „antun". Tatsächlich ist das Verbum עלל von עולל denominiert, wie ἐμπαίζω, wodurch LXX dasselbe hier wiedergeben, von παῖς kommt. Hithp. dieses Verbums, mit ב konstruiert, heisst daher ohne Ausnahme jemanden nach Knabenart necken, ärgern, mit ihm sein böses Spiel treiben; über die Konstr. mit ב vgl. den Gebrauch von צחק mit ב der Person Gen. 39, 14. Das getriebene Spiel kann sich natürlich auf verschiedene Weise gestalten. In dem hier vorliegenden Falle ist es wie das Spiel der Katze mit der Maus, ehe sie ihr den Garaus macht. Der Ausdruck bezeichnet sehr treffend das Verfahren JHVHs, der den Pharao für die Weigerung, Israel freizulassen, züchtigt, bei jeder Züchtigung aber dafür sorgt, dass dieser bei der Weigerung verharrt, damit er Grund hat, ihn wieder zu züchtigen. אשר ist hier das, was die arab. Grammatiker حرف المصدر nennen, d. i., es fasst den Satz zu einer Einheit zusammen. Der so zusammengefasste Satz ist Objekt zu תספר. Danach ist את אשר = wie. Zur Konstr. vgl. זכר את אשר Deut. 9, 7 und 2 K 20, 3.

5. יתר הפלטה ist nicht der Rest, der gerettet wurde, sondern heisst: der Rest dessen, was gerettet wurde. Das vom Hagel Gerettete ist jetzt nicht mehr vollständig da; manches davon ist seitdem von Menschen und Vieh verzehrt worden. Wegen dieses Sinnes ist im darauf folg. Satze von den Bäumen, deren Früchte wegen ihrer Unreife nicht vermindert waren, besonders die Rede. Als

Objekt zu אכל ist העץ so viel wie פרי העץ in V. 15; vgl. Gen. 2, 16. 17. 3, 1. Deut. 20, 19.

6. Subjekt zu מלאו ist בתיך וגו׳, und das Objekt oder richtiger der adverbielle Acc. ergänzt sich aus dem vorherg. ארבה. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass von den Heuschrecken im Vorherg. kollektiv im Sing. gesprochen wird. אשר ist = in einer Weise, wie. Das Suff. in היותם ist distributiv zu verstehen. Denn אבות אבותיך umfasst viele Generationen, aus deren erster der terminus a quo und aus der letzten der terminus ad quem hergenommen ist. Der Sinn ist also eigentlich: wie es die ganze Reihe deiner Vorahnen vom ersten bis zum letzten während ihres ganzen Daseins nicht erlebt hat.

7. Obgleich Aharon als Redner immer zum Pharao mitging und dass dies bei dieser Gelegenheit der Fall war V. 3 ausdrücklich gesagt ist, heisst es dennoch יהיה זה, auf Moses allein hinweisend. Aharon kommt als blosses Mundstück seines Bruders nicht in Betracht. מוקש, eigentlich Falle, heisst sehr oft Gefahr schlechtweg. Hier bezeichnet das Nomen einen Menschen, der Gefahren bereitet. האנשים ist = die erwachsenen Männer, nicht die Leute einschliesslich der Weiber und Kinder, deren Einschluss die Höflinge anzuraten nicht gewagt hätten; vgl. V. 10 und 11.

8. ויושב את משה וגו׳ erklärt sich so, dass Moses und Aharon während der Unterredung zwischen Pharao und seinen Höflingen in ein Nebenzimmer sich zurückgezogen hatten und nun nach Beendigung derselben wieder vor den König gebracht wurden. Denn die Audienz war noch nicht zu Ende, und die beiden Gesandten JHVHs hatten den Palast noch nicht verlassen. Sonst müsste es heissen ויקרא פרעה אל משה וגו׳; vgl. V. 24. 8, 21. 9, 27. 12, 21. מי ומי fällt schon als Asyndeton in diesem Zusammenhang auf, ist aber noch dazu unhebräisch. Wenigstens lässt sich die Ausdrucksweise sonst im A. T. nicht belegen. Auch in jeder anderen Sprache ist so etwas unsagbar. Streiche מי, das durch Dittographie aus dem Vorherg. und dem Folg. entstanden ist, dann lies das folg. Wort ומי und fasse dieses im Sinne von „wer aber“. Das genügt vollkommen.

10. Was im ersten Halbvers auf ויאמר אלהם folgt, ist so wohl der Sprache als auch dem Gedanken nach unhebräisch. Auch ist es unter der königlichen Würde, wie ein Marktweib zu fluchen, was der Pharao aber nach dem uns hier vorliegenden Text tut. Endlich passt der zweite Halbvers zu dem angeblichen Fluche

nicht, besonders ראו, welches sichtlich einen logischen Schluss aus dem Vorhergenden einleitet, während sich ein solcher beim massor. Text keineswegs ergibt. Für יהי כן ist vielleicht הֲכִי zu lesen und unmittelbar darauf יהיה, welches wegen der Aehnlichkeit mit יהוה ausgefallen sein mag, einzuschalten. Danach wäre כאשר, wie öfters, temporell und der Sinn des Ganzen der: wird JHVH etwa nur dann mit euch sein, wenn ich euch mit Kind und Kegel ziehen lasse? d. i., wollt ihr etwa sagen, dass ihr, um JHVH durch einen besondern, ihm wohlgefälligen Gottesdienst zu ehren und ihn dadurch zu gewinnen, die Kinder mit euch haben müsst? Ueber הכי sieh zu Gen. 20, 4 und über das zu supplizierende „nur" zu Gen. 42, 36.

11. גברים schliesst nicht nur Weiber und Kinder, sondern auch Greise und sonst untaugliche Männer aus. כי אתה אתם מבקשים ist ironisch gesagt, und der Redende gibt damit zu verstehen, er wisse wohl, dass der Gottesdienst nur eine Ausrede und etwas ganz anderes beabsichtigt sei. Der Beweis ist, dass die Unterredung damit abbricht und die beiden Brüder fortgejagt werden.

12. Das ב in בארבה bezeichnet nach Baentsch den begleitenden Umstand und der Ausdruck ist = unter Heuschrecken, d. h., so, dass Heuschrecken heraufkommen. Aber das ist kein begleitender Umstand. Ein solcher wäre es, nur wenn Moses beim Ausstrecken der Hand die Heuschrecken in dieser hätte; vgl, 8, 1. במטך. ב kann beides, den Kaufpreis und auch den Kaufgegenstand bezeichnen: fürs erstere bedarf es wohl keines Beweises, über letzteres vgl. Joel 4, 3 בזונה und בילד. Danach ist hier בארבה = um Heuschrecken. Der Zweck wird also bei dieser Ausdrucksweise gleichsam als Kaufgegenstand und die Mühe der Handlung als dessen Preis angesehen; vgl. K. zu Ps. 17, 9.

13. הלילה ist selbstverständlich die auf den betreffenden Tag unmittelbar folgende Nacht. נשא ist = hatte erfasst.

14. Streiche כמהו als Glosse zum ersten כן und vgl. zur Ausdrucksweise 1 K. 10, 12. Neben einander sind die beiden Ausdrücke undenkbar.

16. Der zweite Halbvers heisst nach der Bemerkung zu 9, 27: ich bitte JHVH, euern Gott, und euch selbst um Vergebung. Hier sind auch Moses und Aharon, wegen ihrer rohen Behandlung bei der letzten Audienz, vgl. V. 11 b, in die Bitte um Verzeihung eingeschlossen.

17. Für שא ist nach Sam. שאו zu lesen; Waw ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben weggefallen.

19. Die Heuschrecken hatte nach V. 13 der Ostwind gebracht; nun sollte sie der Westwind wegschaffen, und diesen liess daher JHVH auf jenen folgen. Ueber die Art und Weise, wie dies hier ausgedrückt ist, gilt Folgendes. Wenn הפך eine Wandlung bezeichnet, kann der eigentliche Objektacc., wo er sich aus dem Zusammenhang leicht ergibt, wegfallen und der Produktacc. an dessen Stelle treten, vorausgesetzt jedoch, dass das Nomen, welches in diesen Acc. tritt, durch einen Genitiv, wie hier, oder durch ein Adjektiv, wie Lev. 13, 10 und 1 Sam. 10, 9, näher bestimmt ist. Ein nacktes Substantiv dagegen kann das Resultat einer Wandlung nicht bezeichnen, wenn das, woraus die Wandlung geschieht, nicht genannt ist.

21. וימש חשך pflegt man zu übersetzen „sodass man die Finsternis greifen kann", d. h. so dicht soll sie sein. Aber danach fehlt im Texte die Hauptsache. Auch dürfte ein solches Bild kaum hebräisch sein; wenigstens kommt sonst im A. T. nichts Aehnliches vor. An sich könnte der Ausdruck wohl heissen „dass man in der Finsternis tappe", vgl. Hi. 12, 25, aber dies passt nicht recht in den Zusammenhang. Für וימש lies יִמָּשֵׁךְ und fasse חשך als Subjekt dazu. Der Sinn des Satzes ist danach: und die Finsternis soll anhalten. Dies passt zu der gleich darauf folgenden Angabe über die Dauer der Finsternis vortrefflich.

26. Der zweite Halbvers, in dem מה so viel ist wie: in welcher Weise, vgl. Gen. 44, 16 מה נצטדק, bildet einen Umstandssatz. Dass man vom Vieh opfern muss, das reicht nur dann als Grund für die Mitnahme alles Viehs, wenn man beim Aufbrechen noch nicht weiss, von welcher Viehart die Opfertiere sein sollen.

28. Jemandes פנים ist seine Person, aber nur wenn er eine hohe Persönlichkeit ist. Daher ist ראה פני פ׳ für „jemanden besuchen oder zu sehen bekommen" Höflichkeitsformel, respekt. würdevolle Sprechweise; vgl. Gen. 33, 10. 46, 30. 48, 11. 2 Sam. 3, 13 und die Art, wie der Besuch im Heiligtum JHVHs in diesem Buche 23, 17 und auch sonst ausgedrückt ist.

29. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach gebraucht Moses, der, wie schon früher bemerkt, dem Pharao gegenüber sonst niemals zermoniell war, hier den höflichen Ausdruck ironisch, wie wenn er sagen wollte, ich werde mir auch nicht die Ehre geben, dich wieder zu sehen! Sieh zu 11, 8.

XI.

1. Für כלה, womit sich hier nichts anfangen lässt, da der Begriff „gänzlich“ durch den verstärkenden Infinitiv absol. hinlänglich ausgedrückt ist, lies לילה. Dieses ist aber nicht reine Zeitangabe, sondern gibt auch zugleich einen Begriff von der Eile und dem Eifer, womit das Subjekt die Handlung vollziehen wird. Pharao, der jetzt hartnäckig bei seiner Weigerung verharrt, soll noch so eifrig und so eilig der Forderung JHVHs Folge leisten, dass er in der Nacht aufstehen und die Israeliten förmlich treiben wird, sein Land zu verlassen. In unserem Falle erfüllte sich die Voraussagung buchstäblich; vgl. 12, 30 und 31. Sonst aber kann „bei Nacht etwas tun“ oder „in der Nacht aufstehen und etwas tun“, namentlich in der Poesie und im gehobenen Stile, auch so viel sein wie: es schon oder noch in der Nacht tun, d. h. es nicht fleissig genug oder nicht schnell genug tun können; vgl. Jes. 26, 9. Thr. 1, 2. 2, 19. Ps. 63, 7. 119, 55. 62.

3. Der Gebrauch von איש mit einem folg. Nomen propr. als Apposition dazu beschränkt sich auf Namen grosser Persönlichkeiten; vgl. Num. 12, 3. Dan. 9, 21. Esther 9, 4 und sieh zu Ri. 17, 5. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass איש in solchen Verbindungen prägnannt gebraucht ist und unserm „Herr“ als Titel gleichkommt; vgl. Joma 1, 5. 4, 1 אישי als Anrede an den Hohenpriester. Eigentlich liegt auch dem Gebrauch von איש im Sinne von „Gatte“ der Begriff „Herr“ zu Grunde; vgl. בעל in dieser Bedeutung und den Gebrauch des sinnverwandten אדון Gen. 18, 12. Die Quellenkritiker, denen der Ausdruck האיש משה als Spracheigenheit von E gilt, werfen diesen Ausdruck mit משה האיש 32, 1 zusammen, aber mit welchem Rechte, wird dort gezeigt werden.

4. Die hier beginnende und mit V. 7 endende Rede spricht Moses nicht zu Pharao, sondern zu dessen Höflingen und zu den Aegyptern im Allgemeinen. Dass sich die Rede an diese richtet, ist V. 3b. angedeutet. Im zweiten Halbvers ist יצא in kriegerischem Sinne gebraucht, und unter מצרים sind die Aegypter selber, nicht ihr Land zu verstehen. JHVH will unter die Aegypter feindlich dareinfahren. Dass חצות nur von der Nacht gebraucht wurde, wie die Wörterbücher angeben, ist nicht wahr. Sieh zu Neh. 8, 3.

5. Ueber den Sinn von הישב על כסאו sieh die Bemerkung zu 12, 29.

6. Für לא כמהו mit seinem ungrammatischen Suff. ist beidemal mit anderer Wortabteilung כמהּן ולא zu lesen. Waw in ולא dient, wie öfter, zur Hervorhebung des Prädikats, namentlich bei der Verneinung; vgl. 1 Sam. 30, 24. Jes. 47, 8. 10. Zeph. 2, 15 und Hi. 36, 26. Dieses Waw ist = arab. ف.

7. Nach den Wörterbüchern heisst חרץ hier spitzen. Aber diese Bedeutung ist für das Verbum ad hoc erfunden. חרץ heisst kratzen, graben, wohl auch einschneiden, aber nicht spitzen. Und wenn es auch die letztere Bedeutung hätte, was hiesse „die Zunge spitzen"? Aber diese Redensart kommt Jos. 10, 21 von Menschen vor. Darum kann כלב an unserer Stelle nur verächtliche Bezeichnung eines Menschen sein und die ganze Redensart etwas ausdrücken, was auf einen Menschen passt. Zur Not kann man יחרץ wohl beibehalten, da ר im Hebräischen, wenn auch nur selten, mit ל wechselt, doch liest man dafür besser יְחַלֵּץ. חלץ bedeutet unter anderem einen versteckten Körperteil hervortun und hinhalten; vgl. Thr. 4, 3. In der uns hier vorliegenden Redensart ist das Verbum gebraucht vom Herausstecken der Zunge. Selbst mit solchen das Gefühl wohl verletzenden, aber praktisch harmlosen Gebärden sollen die Israeliten verschont werden. An תדעון ist nichts zu ändern, da die Rede hier, wie bereits oben gesagt, nicht an Pharao, sondern an die Höflinge und das ägyptische Volk überhaupt gerichtet ist.

8. Dieser Vers ist Fortsetzung zu 10, 19 und alles dazwischen eine ungeschickte Einschaltung aus einer andern Quelle. Man beachte an dieser Stelle die Antithese zu den Schlussworten in Kap. 10. Dort sagt Moses, dass er den Pharao nicht mehr aufsuchen wird; daran knüpft sich hier die Versicherung, dass Pharao von seinen Höflingen Moses soll aufsuchen lassen. ירד ist vom Kommen der Höflinge zu Moses gebraucht, wohl weil diese in hohen Burgen und Schlössern ihre Wohnung haben. Doch ist auch der Gedanke an eine Herablassung der stolzen Höflinge zu Moses nicht ausgeschlossen; vgl. die talmud.-aram. Redensart נחת דרגא eine Stufe herabsteigen, d. h., sich herablassen. Ueber עבדיך אלה vgl. zu 10, 1.

9. לא ישמע ist = er hört nicht. Die Fassung des Imperf. im Sinne des Fut. ist hier deshalb falsch, weil sämtliche Plagen, denen Pharao widerstanden und getrotzt, nunmehr vorüber sind, und er bei der letzten, die da kommen soll, die Waffen streckt und ganz nachgibt. Danach haben wir hier nicht eine Rekapitulation

des Vorherg., wobei es übrigens ויהוה אמר statt ויאמר יהוה heissen müsste, sondern einen Fortschritt in der Erzählung. JHVH, der auf seine Ehre sehr bedacht ist, wiederholt hier seine Versicherung an Moses, dass Pharaos Widerstand keineswegs ein Misserfolg seiner göttlichen Taten, sondern von ihm, JHVH, selbst beabsichtigt ist, damit er durch fernere Wunder seine volle Macht bekunde und seinen Ruhm mehre.

10. Hier sind alle drei Verba im Sinne des Plusquamperf. zu verstehen, und das Ganze, obgleich grammatisch drei unabhängige Sätze bildend, ist logisch Zeitangabe zu 12, 1; vgl. die Schlussbemerkung zu 8, 26.

XII.

2. In welche Jahreszeit dieser Monat fällt, der von nun an der erste im Jahre sein soll, ergibt sich ungefähr aus der Beschreibung der Zustände auf den Feldern zur Zeit des Hagels; vgl. zu 9, 31. Dass sich dieser Vers hier nicht an seiner ursprünglichen Stelle findet, zeigt die Form der Anrede. Denn hier, ehe von einer Mitteilung dieser Verordnung an Israel die Rede ist, kann לכם grammatisch beidemal nur auf Moses und Aharon bezogen werden, was aber logisch unmöglich ist, da doch der betreffende Monat für das gesamte Volk der erste im Jahre wurde. Sieh die folgende Bemerkung. Ueber den Grund der hier befohlenen Zeitrechnung sieh die Schlussbemerkung zu 13, 4.

3. Hier ist לאמר bei dem vorliegenden Texte unhebräisch, weil das unmittelbar darauf Folgende als indirekte Rede beginnt und erst V. 4b in direkte Rede übergeht, die V. 7 wiederum indirekt wird, allerdings um von V. 9 an wieder zur direkten Form zurückzukehren. Dieser mehrfache Wechsel der Form im Verlaufe der Rede hat wohl nichts Befremdendes; so etwas kommt auch sonst nicht selten vor. Aber der Anfang muss nach לאמר mit direkter Rede gemacht werden. Darum glaube ich, dass der vorhergehende Vers, den wir an seinem Platze oben unpassend gefunden, ursprünglich hier und zwar unmittelbar nach לאמר seine Stellung hatte. Bei dieser Satzfolge erhält man am Anfang die zu erwartende direkte Rede nach לאמר, und auch לכם bietet keine Schwierigkeit mehr, da es sich auf das vorherg. כל עדת ישראל bezieht. Ob die Versetzung eine zufällige oder absichtliche ist, und welche Absicht damit verfolgt werden konnte, lässt sich freilich nicht sagen. Die Verordnung in Betreff des neuen Kalenders hat

mit dem Passahfest eigentlich nichts zu tun. Sie hat nur an dieser Stelle, wo zum ersten Mal von einem auf eine bestimmte Zeit festgesetzten Feste die Rede ist, gelegentlich ihren Platz, um so eher, als das betreffende Fest in den Monat fällt, durch dessen Stellung im Jahre der neue Kalender wesentlich seinen Charakter erhält. בעשור לחדש הזה, welches mit dem Folg. zu verbinden ist, steht des Nachdrucks halber voran. Warum das Passahlamm vier Tage vor seiner Opferung ausgewählt werden soll, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Möglich ist, dass diese Frist mit dem in V. 4 erwähnten Arrangement zusammenhängt. Derjenige, dessen Familie zu klein ist, soll in den vier Tagen Zeit haben, sich nach einer passenden Familie umzusehen, die das Lamm mit ihm teilen mag. Im zweiten Halbvers streiche אבת, welches durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Die defektive Schreibart von אבת ohne Suff. findet sich sonst nirgends, und sie hat hier den Zweck, die Spuren der Aenderung nach Vermutung zu verwischen. Das vorherg. Wort ist dann selbstverständlich לָבַּית zu sprechen und die Wiederholung von שה לבית in distributivem Sinne zu fassen. בית ohne nähere Bestimmung bezeichnet eine einzelne Familie, und bei einer solchen kann wohl der Fall eintreten, dass ein ganzes Lamm für sie zu viel ist. בית אב dagegen bezeichnet eine Sippe, d. h. einen mehrere Familien umfassenden Zweig eines Stammes. Wenn aber hier von solchen Sippen die Rede wäre, würde im folg. Verse die Voraussetzung der Möglichkeit, dass sämtliche Glieder ein Lamm nicht verzehren könnten, geradezu lächerlich sein. — Ein שה ist eigentlich nicht mehr Lamm; es ist ein älteres Tier als כבש; vgl. zu Lev. 12, 6. Aus diesem Grunde kann eine Nation nur שה, nicht כבש genannt werden; vgl. Jer. 50, 17.

4. Streiche מהיות als misslungene spätere Erweiterung des Ausdrucks zum besseren Verständnis. Ursprünglich ist dieses Wort keineswegs, da מהיות משה absolut unhebräisch ist. Dagegen ist ימעט משה korrekter Ausdruck; vgl. die Wendung כבד מפ׳ = für jemanden zu schwer sein und sieh Gen. 32, 11 und besonders Num. 16, 9. Wie im vorherg. Verse, so heisst auch hier בית beidemal Familie, nicht Haus. Dass הבית diesen Sinn hat, liegt auf der Hand; aber auch mit ביתו kann nichts anderes gemeint sein, weil sonst der Ausdruck הקרב אל ביתו neben שכנו so gut wie völlig überflüssig wäre und במכסת נפשות gar keinen Sinn hätte. Fasst man aber auch ביתו im Sinne von „Familie", dann ist der Ausdruck הקרב אל ביתו nötige Beschreibung von שכנו, und במכסת נפשות, = an Kopfsteuer,

gibt die nähere Beziehung der Annäherung an, sodass das Ganze wörtlich heisst: dann nehme er es zusammen mit seinem Nachbar, der seiner Familie an Kopfsteuer gleichkommt, d. h. dessen Familie so viele Glieder zählt als die seine. Im zweiten Halbvers kann תכסו על השה, nach מֶכֶס und dem vorherg. מכסה zu urteilen, nur heissen: ihr sollt beisteuern zum Lamme. Dieses letztere Verfahren gilt für den Fall, wo kein Nachbar mit entsprechender Familiengliederzahl sich findet. Bei gleicher Anzahl der Familienglieder trägt jede Familie selbstverständlich die Hälfte der Kosten; bei ungleicher dagegen soll nach Verhältnis beigesteuert werden; vgl. zu Num. 31, 28. Ueber den Gebrauch von על vgl. 30, 16.

6. משמרת hat hier konkreten Sinn und bezeichnet einen Gegenstand, den man im Voraus anschafft und für Zwecke der Zukunft in Bereitschaft hält; vgl. 16. 33 und Num. 17, 25.

7. Ueber die Wahl der Türpfosten zur Bestreichung mit dem Blute sieh die Bemerkung zu 21, 6. על הבתים ist = für die Häuser, d. h., zu ihrem Schutze; vgl. zu V. 13.

9. In בשל מבשל dient das Partizip zur Steigerung des durch das vorherg. Adjektiv bezeichneten Begriffs, vgl. Pr. 30, 24 חכמים מְחֻכָּמִים, sodass der Gesamtausdruck heisst „gründlich gar gekocht" und insofern dem נא entgegengesetzt ist. Den zweiten Halbvers verstehen manche der Neuern dahin, dass der Kopf mit den Beinen und den innern Teilen zusammenhängend bleiben soll. Dies liegt aber keineswegs im hebräischen Ausdruck, der nichts anderes heissen kann als: Kopf sowohl als Beine, als auch die innern Teile. Alles soll gebraten, nicht gekocht werden. Diese Körperteile aber sind speziell genannt, weil sie sich nicht gut braten lassen und darum sonst auch nicht gebraten zu werden pflegen; vgl. die Ansicht des Rabbi Akiba in Mekhilta zur Stelle.

10. Ueber das hier enthaltene Verbot sieh die Bemerkung zu Lev. 7, 15.

11. Der Gebrauch von ככה ist hier nicht ganz korrekt. Man erwartet statt dessen כה, wofür es auch vielleicht verschrieben ist. כה weist stets auf das Folgende hin; ככה dagegen weist sonst nur nach rückwärts oder auf das hin, was während der Rede vor sich geht; vgl. 29, 35. Num. 8, 26. 11, 15. 1 K 9, 8. Esther 6, 9 gegen 5, 10. Gen. 32, 6 Num. 20, 14 und die häufige Formel כה אמר יהוה.

13. Man beachte hier die Wortfolge in לכם לאות, die auch 13, 9 in לך לאות dieselbe ist, und vgl. dagegen Num. 17, 3. 25. Jes. 19, 20. Die Wortstellung bei היה mit doppeltem ל zur Bezeichnung

des Dativs und dessen, was die arab. Grammatiker اسم كان nennen, ist nämlich, besonders bei vorangehendem Verbum, nicht schlechtweg Sache der Wahl, sondern dadurch bedingt, ob der Dativ durch ein Substantiv oder ein Suff. vertreten ist. In ersterem Falle kann der Dativ dem Prädikatsnomen vorangestellt werden, oder darauf folgen, in letzterem dagegen ist dessen Nachstellung nicht gestattet; vgl. V. 14. Gen. 1, 29. 9, 3. Num. 10, 8. 10. 35, 12. Ri. 17, 10. 14 und die häufige Verbindung להיות לכם לאלהים. על הבתים ist nicht Ortsangabe, sondern es hängt die Präposition darin von אות ab und der Gesamtausdruck לאות על הבתים ist so viel wie: zum Zeichen für die Häuser, d. h. zum Zeichen, das die Häuser markiert.

14. זכרון, wie jede Bildung nach der Form von קִטָּלוֹן an sich ein spätes Wort, hat hier eine noch spätere, nachexilische Bedeutung und bezeichnet ein Fest, periodisch gefeiert, zum Andenken an eine Begebenheit, die sich an dem betreffenden Tage in der Vergangenheit zugetragen hat; sieh zu 13, 3. 20, 8 und besonders zu Lev. 23, 24.

15. אך heisst hier „genau“, „pünktlich“, vgl. zu Gen. 27, 30. Zur Sache sieh die Bemerkung zu Lev. 23, 27. Im zweiten Halbvers bezieht sich die Zeitangabe מיום הראשון וגו׳ offenbar auf die Verba des ersten, und das störend dazwischen tretende כי כל אכל וגו׳ ist wahrscheinlich ein späterer Einsatz.

16. In מקרא קדש heisst קדש nicht Heiligtum, sondern eigentlich Heiligkeit, dann heilige, d. i. religiöse Handlung, besonders Gottesdienst; vgl. zu 2 Chr. 20, 21. Der Gesamtausdruck heisst danach religiöse Versammlung, Zusammenkunft der Gemeinde zum Zwecke des öffentlichen Gottesdienstes. Siehe jedoch zu Lev. 23, 1. לכל נפש umfasst auch das Tier. Auch das, was zur Fütterung der Haustiere nötig ist, darf an einem Festtag verrichtet werden; vgl. die Ansicht der Majorität gegen Rabbi Ischmael in Mekhilta zur Stelle. Es wäre auch sonderbar, wenn das Tier hier zurückgesetzt würde. Denn im A. T. füttert der Mensch die Tiere, ehe er selber isst; vgl. Gen. 24, 32 und Ri. 19, 2. Auch in der Sorge JHVHs für die lebenden Wesen kommt das Tier zuerst und dann der Mensch; vgl. Deut. 11, 15 und Ps. 104, 14. 15. Der Talmud geht darin noch weiter, indem er ausdrücklich verbietet, Nahrung zu sich zu nehmen, bevor man sein Vieh gefüttert hat. Bei einem Volke aber, wo das Vieh mit solcher zarten Rücksicht behandelt wurde, können die Haustiere wegen eines Festtages nicht vernachlässigt

werden, während der Mensch für die Befriedigung seines Hungers an demselben Tage das Nötige tun darf, selbst wenn es Arbeit erfordert.

17. Für das widersinnige המצות ist nach LXX und zum Teil auch nach Sam. המצוה הזאת zu lesen.

21. Für משכו lies לכו. Die Korruption entstand, nachdem Mem aus dem vorherg. dittographiert wurde, worauf man das in diesem Zusammenhang unmögliche מלכו in die halbwegs leidliche Recepta umänderte. משכו ist hier ausgeschlossen, weil משך, wenn es überhaupt „ziehen" in dem angeblichen Sinne heisst, was jedoch mehr als zweifelhaft ist, vgl. zu Ri. 4, 6 und 20, 37, nur eine wirkliche Fortbewegung bezeichnen, aber nicht gleich הלך zur blossen Einführung der Handlung dienen kann, die allein man hier erwarten muss.

23. Hier fängt der Nachsatz erst mit dem zweiten Halbvers an.

27. Lies, dem Sing. des vorherg. Verbums entsprechend, וישתחו für וישתחוו. Der Pl. entstand hier durch Verdoppelung des Waw aus dem Folgenden.

29. הישב על כסאו geben LXX durch καθημένος επὶ θρόνου wieder, und ihnen folgen alle Neuern. Aber in keinem Lande sitzt der Sohn bei Lebzeiten des Vaters auf dem Throne. Auf den Pharao selbst bezogen, ist dieser Satz wiederum völlig überflüssig. Das einzig Richtige kann daher nur sein, הישב im Sinne des Fut. auf בכור und das Suff. in כסאו auf den Pharao zu beziehen. Der Sinn des Ganzen ist dann der: von dem Erstgeborenen des Pharao, der auf dessen Thron sitzen, d. i., der ihm in der Regierung folgen sollte; vgl. Mekhilta zur Stelle. Ueber diese Art der Beschreibung eines erstgeborenen Königssohns vgl. 2 K. 3, 27. Für השבי ist nach 11, 5 השפחה zu lesen. Der Ausdruck אשר בבית הבור liess hier השפחה unpassend erscheinen. Allein der Relativsatz charakterisiert den letztern Erstgeborenen zum Zwecke des stärkern Kontrastes als einen solchen, den die Mutter, eine Sklavin, die wegen eines Vergehens eingekerkert war, im Gefängnis gebar; vgl. zu Eccl. 4, 14. — Zu beachten ist noch, dass während die vorhergehenden Plagen alle durch Moses und Aharon herbeigeführt wurden, die Würgung der Erstgeborenen durch JHVH selbst geschah; vgl. V. 23. Der Grund dafür ist der, dass nach V. 12 mit diesem letzen Strafakt die Bestrafung sämtlicher Götter verbunden war. Denn Götter, wenn sie noch so klein sind, bestrafen, das kann kein Mensch, selbst der sterbliche Diener des höchsten Gottes nicht, und, wie

es scheint auch kein Engel. Demgemäss heisst es in der sehr alten Liturgie des Hausgottesdienstes für den Passah-Abend, worin die letztgenannte Stelle angezogen wird, zu den Schlussworten erklärend: ich, JHVH, ich selber, nicht ein Engel, nicht ein Bote.

31. Für כדברכם ist entschieden nach Sam. כִּדְבָרֵיכֶם zu lesen. Ersteres wäre in dem hier verlangten Sinne nur dann korrekt, wenn mit dem Reden der Angeredeten das Reden eines andern verglichen würde, wie Hi. 2, 10. Sonst kann כדברכם nur heissen „als ihr geredet.“

33. Sieh zu Gen. 3, 6. Auch hier fügt גם nicht אתי, sondern וברכתם zu etwas Vorhergehendem hinzu, nämlich zu den Imperativen קומו und לכו. Da aber das Waw von dem Perf. consec. in der gemeinen Prosa nicht getrennt werden kann, und da גם וברכתם auch nicht gestattet ist, so blieb für גם nur die Stellung nach dem Verbum übrig: vgl. zu Gen. 32, 21.

37. Streiche הגברים als Glosse zu רגלי. Letzteres heisst eigentlich Fussgänger, bezeichnet aber auch den erwachsenen, kräftigen Mann, weil man auf Reisen Greise, Weiber und Kinder zu Wagen oder auf Eseln transportierte, während die kräftigen Männer nebenher zu Fuss gingen; vgl. Gen. 46, 5 und Ex. 4, 20. Auch das arab. رَجُل Mann hängt mit رِجْل Fuss zusammen.

38. Für ערב רב hat man neuerdings mit Geiger עֲרַבְרַב, nach der Form von אספסף, lesen wollen; allein רב ist als selbständiges Wort für sich durch das entsprechende כבד מאד im zweiten Halbvers geschützt. Aber ערב im Sinne von „fremder Haufe“ ist nicht hebräisch. Noch ist es an sich wahrscheinlich, dass Fremde mit Israel mitzogen. Wenn solche mitgezogen wären, würden es nur ärmere Aegypter gewesen sein können, die als solche hätten bezeichnet werden müssen. Für ערב hatte der Text ursprünglich בְּעִיר oder בְּעִר. Dieses passt nicht nur ungleich besser in den Zusammenhang, sondern ist an dieser Stelle auch unentbehrlich. Denn das Lastvieh, von dem später in Verbindung mit den Wanderungen mehrfach die Rede ist, vgl. Num. 20, 4. 8. 11, kann hier in dem Berichte über den Auszug nicht unerwähnt bleiben.

Solche Korruptionen entstehen gewöhnlich durch vermeintliche Verbesserung. In diesem speziellen Falle mag auch der Nationalstolz, dem es ungemein schmeichelte, sagen zu können, dass sich auch Fremde Israel beim Auszug aus Aegypten anschlossen, sein Teil dazu beigetragen haben. Denn dass man später auf den er-

dichteten Anschluss von Fremden stolz war, zeigt die ungeheuere rabbinische Uebertreibung ihrer Anzahl, die sich auf hundert und zwanzig Myriaden, nach anderen sogar auf zweihundert und sechzig Myriaden belaufen haben soll! vgl. Mekhilta zur Stelle. Zu diesem Stolze kam aber noch die Bequemlichkeit, den fremden Haufen als Sündenbock zu haben, den man für so manche Missetat Israels während der Wanderung verantwortlich machen konnte. So schrieb man z. B. den Fremden die Schuld für das goldene Kalb und das Fleischgelüst zu, das nach Num. 11, 33 für die Gemeinde so fatal endete; vgl. Midrasch Tanchuma zu Ex. 32, 7, Rabba Lev. Par. 26 und Num. Par. 15 gegen Ende.

42. Hier hat man nicht gehörig beachtet, dass es im zweiten Halbvers הלילה הזה heisst, während im ersten auf ליל שמרים mit הוא, nicht mit זה hingewiesen wird. Dieser Wechsel des hinzeigenden Fürworts gibt aber den Schlüssel zum richtigen Verständnis des Ganzen. Mit הוא weist die Rede auf die für den Verfasser dahinter liegende, eigentliche Nacht des Auszugs hin, mit זה dagegen auf die alljährlich wiederkehrende, ihr entsprechende Nacht. ל im ersten ליהוה wie auch in לכל bezeichnet einfach den Dativ, während dieselbe Präposition im zweiten ליהוה mehr objektiv zu fassen ist und JHVH als den bezeichnet, dem die שמרים gelten. שמרים aber heisst beidemal nicht Behütung, sondern schlaflose Stunden der Nacht. Im zweiten Halbvers kommt bei שמרים noch dazu der Nebenbegriff des Sprechens mit einander, wie es Leute tun, die zusammen die Nacht durchwachen; vgl. arab. سمر. Im zweiten Halbvers ist הוא, auf den Gesamtinhalt des ersten hinweisend, Subjekt, während das, was darauf folgt, das Prädikat bildet. Danach ist der Sinn des Ganzen der: eine Nacht zum Durchwachen war das für JHVH, da er sie aus Aegypten befreien sollte; dem entsprechend, halten die Israeliten in dieser Nacht Vigilien ab zum Preise JHVHs in jedem Geschlechte. Nach V. 29 hatte JHVH um Mitternacht das Werk der Befreiung im Ernste begonnen. Die Würgung sämtlicher Erstgeborenen von Menschen und Vieh in einer ganzen Nation vollbringt aber selbst ein Gott nicht im Handumdrehen, namentlich wenn sie durch ihn persönlich geschieht. Somit hatte JHVH in jener Nacht die Hände voll zu tun und konnte sich gleichsam keinen Schlaf gönnen.*)

*) Dass bei dieser Fassung das Zeit Erheischende der Beschäftigung JHVHs in jener Nacht nicht im Mindesten übertrieben wird, das beweist die Ausdrucksweise in V. 12. 28 und 11, 4. Denn die Ausdrücke ועברתי בארץ מצרים, ועבר יהוה לנגף und יוצא בתוך מצרים zeigen deutlich, dass JHVH nach Mitternacht, um

Deshalb bringen auch die Israeliten diese Nacht alljährlich wachend zu und unterreden über die Macht JHVHs, deren Zeugin sie war. Für den Passahabend gibt es noch jetzt einen sehr langen Hausgottesdienst, הגדה של פסח genannt, der vom Familienoberhaupt oder einem gelehrten Gaste oft durch Erklärungen und Beleuchtungen unterbrochen wird, sodass er sich bis nach Mitternacht hinzieht. Nach einer Stelle in der obengenannten Haggada, sollen mehrere Rabbinen des zweiten Jahrhunderts mit dem Hausgottesdienst die ganze Passahnacht zugebracht haben. Auch in biblischer Zeit scheint man diese Nacht ganz durchwacht zu haben; vgl. zu Deut. 16, 7.

43. בן הנכר ist ein Nichtisraelit, zu dem der Israelit in gar keinen Beziehungen steht, im Unterschied vom גר so wohl als auch vom תושב und vom שכיר.

44. Ueber מקנת כסף in Verbindung mit der Beschneidung eines Leibeigenen, vgl. zu Gen. 17, 13. Merkwürdig ist, dass der beschnittene Sklave wohl vom Passahlamm seines israelitischen Herrn essen, aber selber keines bereiten darf.

45. Dass תושב ושכיר nicht wie גר ותושב einen Begriff ausdrückt (sieh zu Gen. 23, 4), beweist Lev. 25, 6. Die Bedingungen, unter denen der תושב und der שכיר in Israel existierten, lassen sich an der Hand der unzureichenden Daten nicht bestimmen. Doch so viel steht fest, sie sind beide Nichtisraeliten, die, ohne Leibeigene zu sein, doch in Dienstverhältnis stehen. Der Israelit, zu dem sie in solchem Verhältnis stehen, ist kontraktlich verpflichtet, sie zu beköstigen, darf ihnen aber vom Passahlamm nicht zu essen geben, weil sie nicht seine Sklaven sind und er sie eben darum zur Beschneidung nicht zwingen kann; vgl. zu Lev. 22, 10.

48. Der גר steht auch zu seinem Patron im Dienstverhältnis, daher 20, 10 und öfter im Pentateuch גרך mit Suff., wie עבדך und אמתך, aber er ist persönlich freier als der Sklave. Wegen dieser grössern persönlichen Freiheit darf der גר nicht, wie nach V. 44 der Sklave, gegen seinen Willen beschnitten werden. Aus diesem Grunde ist die Ausdrucksweise mit Bezug auf die Beschneidung hier auch anders als beim Sklaven. Zu beachten ist noch, dass

---

unter den Bedrückern seines Volkes sämtliche Erstgeborenen von Menschen und Vieh abzuwürgen, ganz Aegypten durchzog. Um aber ein ganzes Land zu durchziehen und auf dem Durchzug an so vielen Orten, wenn auch nur jedesmal einen einzigen Augenblick, anzuhalten, dazu wird wohl auch ein Gott nicht weniger Zeit brauchen als eine volle halbe Nacht.

die eigene Beschneidung allein nicht genügt; der גר muss auch all die Seinen beschneiden lassen, ehe er sich an der Opferung des Passahs beteiligen darf. יקרב ist kein blosses Flickwort, noch drückt das Verbum hier eine Bewegung aus. Der Ausdruck ist = er erhält das Vorrecht, d. i., das Vorrecht vor den unbeschnittenen Nichtisraeliten, die sich am Passahopfer nicht beteiligen dürfen. Näheres über diese Bedeutung von קרב weiter unten zu 28, 1.

51. Hier erblicken manche Erklärer eine müssige Wiederholung von V. 41, die von einem Interpolator alles dessen, was dazwischen ist, herrühren soll. Ich bin dieser Ansicht nicht. Doch scheint mir hier eine geringe Textverderbnis vorzuliegen, durch deren Beseitigung alle Schwierigkeit gehoben wird. Für הוציא ist nämlich בהוציא zu lesen, dieses als Apposition zu בעצם היום הזה und das Ganze als Zeitangabe für 13, 1 zu fassen. Noch an demselben Tage, an dem JHVH die Israeliten befreite und bei der Erschlagung der Erstgeborenen der Aegypter ihre Erstgeborenen verschonte, liess er gleich darauf an Mose den Befehl ergehen, ihm die Erstgeborenen in Israel zu weihen; vgl. zu 13, 3. An anderer Stelle führt JHVH selber die Weihung der Erstgeborenen mit vielem Nachdruck auf den hier genannten Tag zurück, vgl. Num. 3, 13.—על צבאתם scheint zu heissen: wohl geordnet nach ihren Scharen, nicht durch einander wie Flüchtlinge.

XIII.

2. קדש hat hier deklarative Bedeutung. Moses soll die Erstgeborenen für geweiht erklären. Die faktische Weihung, die durch JHVH selbst geschah, ist anderswo durch Hiph., nicht Piel unseres Verbums ausgedrückt; vgl. Num. 3, 13. Der Ausdruck פטר רחם findet sich ausser dem Pentateuch nur Ez. 20, 26. Für die Erbschaft kommt פטר רחם nicht in Betracht, sondern nur ראשית און; vgl. Deut 21, 17. Es ist daher höchst charakteristisch für die Stellung des Weibes unter den Hebräern, dass dem Ersterzeugten, des Vaters בכור, das Vorrecht, dagegen dem בכור der Mutter nur die Verpflichtung zufällt.

3. זכר, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, ist von זכרון in seinem zu 12, 14 angegebenen Sinn denominiert und heisst einen Tag periodisch als Gedächtnisfeier begehen; vgl. zu 20, 8. Welches die Begebenheit ist, deren Gedächtnis gefeiert werden soll, ergibt sich hier zum Teil aus dem gleich darauf folgenden Relativsatz. מבית עבדים ist nicht Apposition zu ממצרים, denn Aegypten kann nicht

schlechtweg als Sklavenstätte bezeichnet werden. Der Ausdruck ist für sich zu fassen und heisst: aus dem Zustand der Knechtschaft, eigentlich aus der Lage der Knechte. Ueber diesen Gebrauch von בית vgl. zu Gen. 13, 14 und 21, 17. מזה zeigt, dass dieses Gebot noch in Aegypten am Tage des Auszugs gegeben wurde; vgl. zu 12, 51. Sonst würde es statt dessen משם heissen. Im zweiten Halbvers entspricht Waw in ולא dem arab. ف, welches eine Folgerung aus dem Vorhergehenden einleitet. Danach verträgt sich das Essen des gesäuerten Brotes nicht mit der Gedächtnisfeier der Befreiung aus der Knechtschaft; sieh zu Deut. 16, 3.

4. Der zweite Halbvers ist hier sichtlich opexegetisch zu היום, welches, da es auch V. 3 nur היום הזה heisst, ohne auf einen in diesem Stücke genannten, durch ein Zahlwort bestimmten Tag hinzuweisen, in der Tat einer nähern Erklärung sehr bedarf. Aber ein Monat hat ja viele Tage, und ein sonst durch kein Zahlwort bestimmter Tag ist daher, namentlich in einer gesetzlichen Vorschrift, durch die Angabe des Monats, in den er fällt, noch lange nicht genügend bestimmt. Dieselbe Schwierigkeit bieten, sogar in höherem Masse, drei andere Stellen im Pentateuch, die eben wegen dieser allen gemeinen Ausdrucksweise aus einer und derselben Quelle stammen müssen, obgleich sie gewöhnlich auf verschiedene Quellen zurückgeführt werden. 23, 15. 34, 18 und Deut. 16, 1 ist nämlich nach der traditionellen Fassung für die Feier des Passahfestes ebenfalls nur der Monat angegeben, ein Tag aber nicht nur nicht bestimmt, sondern nicht einmal erwähnt. Das glaube, wer da will. Ich kann es nicht glauben. Das ist die Art des Gesetzes nicht. Ich sage, jede eine dieser vier Stellen nennt für die Passahfeier ausdrücklich und genau sowohl den Monat als auch den Tag. Aber wie das? Sehr einfach. חדש bezeichnet in allen diesen Stellen nicht den Monat, sondern, wie auch sonst nicht selten, den Neumond. Es muss also eine andere, ältere Tradition gegeben haben, wonach der Auszug aus Aegypten am Neumond des Monats Abib stattfand. Nur durch die Annahme einer solchen Tradition, die zur Zeit der Tanaïm wohl schon ein überwundener Standpunkt war, die aber auch dann noch hie und da gehört werden mochte, erklärt sich der aus Mekhilta zu Ex. 14, 8 in etwas veränderter Form in die Liturgie für den Hausgottesdienst des Passahabends aufgenommene Passus יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא. Man wollte damit in talmudischer Weise die letzten Nachklänge der älteren Tradition überschreien und entkräften. Die Verlegung der Passah-

feier vom Neumond auf den Vollmond geschah erst später und war insofern eine Reform, als sie das Frühlingsfest auf denselben Tag im Monat mit dem Herbstfeste festsetze. Hinzugefügt sei noch, dass חדש in Verbindung mit אביב den Monat nicht bezeichnen kann, da in Verbindung mit den alten Monatsnamen stets ירח, nicht חדש in diesem Sinne gebraucht wird; vgl. 1 K. 6, 37. 38 gegen 1 K. 8, 2. Ueber den scheinbar widersprechenden Fall 1 K. 6, 1 sieh dort unsere Bemerkung.

Fragt man nun, wie verstanden die Redaktoren חדש an diesen vier Stellen? So muss, in Anbetracht dessen, dass sich Nachklänge der ältern Tradition, wie wir sahen, mindestens bis auf die ersten Anfänge der rabbinischen Hermeneutik, d. i., bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor der üblichen Zeitrechnung erhalten haben, die Antwort darauf lauten: sie für sich fassten wohl den fraglichen Ausdruck in dem Sinne, in dem er ursprünglich verstanden sein wollte, fanden es aber nicht nötig, an den betreffenden Stellen eine Veränderung vorzunehmen, weil sie bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks voraussetzen konnten, dass er im Sinne der spätern Reform, die längst eine vollendete Tatsache war, verstanden werden wird. Auf dieser ältern Tradition beruht die alttestamentliche Zeitrechnung, wonach mit dem ersten des Monats Abib — später Nissan genannt — dem Tage der Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, das Jahr beginnt.

5. אשר bezieht sich auf יהוה und ist = er, der, und ארץ זבת חלב וגו' bildet das Objekt zu לתת. Wenn man אשר auf das erste ארץ bezieht, wie allgemein geschieht, dann kann ארץ זבת וגו' nur Apposition zu letzterem sein, und in diesem Falle müsste, wegen der grossen Entfernung der beiden Ausdrücke von einander, אל vor dem letzteren wiederholt sein. Im zweiten Halbverse hat חדש selbstverständlich die zu V. 4 angegebene Bedeutung.

8. Für das in diesem Zusammenhang unerklärliche בעבור זה ist בַּעֲבֹדָה זֹאת oder בַּעֲבֹדָה הַזֹּאת zu lesen und עשה לי in ungefähr dem Sinne zu fassen, der zu 1, 21 erörtert wurde. Danach ist der Satz = Dank diesem Gottesdienst war mir JHVH gnädig, als ich aus Aegypten ausziehen sollte. Die Anspielung ist hauptsächlich auf das Blut des Passahlammes an den Türpfosten der israelitischen Häuser in Aegypten, bei dessen Anblick der dareinschlagende JHVH an ihnen schonend vorüberging; vgl. 12, 7. 13. 23. Danach beschränkt sich das Bestreichen der Türpfosten mit dem Blute des Lammes nicht auf das erste, in Aegypten gefeierte Passah,

sondern es gilt die betreffende Vorschrift für alle Zeiten; vgl. 12, 24. Anders verstanden jedoch die Rabbinen die Sache.

9. Unter תורת יהוה ist hier nicht JHVHs Gesetz zu verstehen, denn dieses ist am richtigen Platze nicht im Munde, sondern im Herzen, im Innern; vgl. Jer. 31, 33 Ps. 37, 31 und 40, 9. יהוה steht hier im Genitiv object., und תורת יהוה ist = die Lehre über JHVH oder vielmehr der zur religiösen Pflicht gemachte Vortrag der Verdienste JHVHs an Israel vor den Kindern; vgl. K. zu Ps. 78, 5 und 94, 12. Der zweite Halbvers entfaltet den Sinn dieses Ausdrucks, und wir erfahren somit, dass dabei nur die eine Grosstat JHVHs, seine Befreiung Israels, worauf die spätern Beziehungen zwischen ihm und seinem Volke basieren, in Betracht kommt. Der Sinn des Ganzen ist also der: damit dir im Munde sei die pflichtgemässe Erzählung von JHVH, dass er mit starker Hand u. s. w.; vgl. zu V. 3. Nur darauf passt das Bild im ersten Halbvers, nicht auf das gesamte Gesetz JHVHs, welches dafür von zu grossem Umfang ist.

11. Die Benennung des gelobten Landes durch ארץ הכנעני lässt sich sonst in solcher Verbindung nicht nachweisen. Offenbar war hier eine Aufzählung aller Völkerschaften beabsichtigt, wie sie V. 5 gegeben ist. Möglicher Weise sind die Namen der anderen Völkerschaften vom Abschreiber irrtümlich weggelassen. Wahrscheinlich aber hat sich der Verfasser selber, nachdem er kurz vorher sämtliche Völkerschaften genannt, hier mit הכנעני allein begnügt, in der Voraussetzung, dass der Leser das Uebrige ergänzen wird.

15. Man beachte hier die Darstellung der Sache. Die Weihe der Erstgeborenen Israels wird einzig und allein durch die Würgung der Erstgeborenen der Aegypter motiviert. Von der Verschonung der israelitischen Erstgeborenen ist an dieser Stelle ebenso wenig die Rede wie Num. 3, 13. Die Vorstellung ist also die: weil Israel seine Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft der Würgung der Erstgeborenen ihrer Zwingherren durch JHVH verdankt, darum sind seine eigenen Erstgeborenen JHVH geweiht. Diese Vorstellung kann aber nur aus einer Zeit herrühren, wo die Weihe der Erstgeborenen noch ihre Opferung an JHVH bedeutete; vgl. Ez. 20, 26.

16. Für das rätselhafte לטוטפת, dessen Endsilbe an allen drei Stellen, in denen es vorkommt, defektiv, und dessen Antepenultima hier, wo es sich zum erstenmal findet, plene geschrieben ist, lese

man, dem vorherg. לאות entsprechend, ולטטפת. Die Korruption entstand hier wohl unter pharisäischem Einfluss, doch in gutem Glauben, ohne beabsichtige Fälschung, zu der man im Dienste irgend welcher religiösen Richtung im Judentum niemals griff. Was man wünscht, das glaubt man bekanntlich sehr leicht. Und so glaubte ein pharisäischer Abschreiber in dem in seiner Vorlage vielleicht etwas verwischten Worte die Recepta zu sehen, und er begrüsste sie mit Freuden als Ausdruck, der sich auf seine Tephillin deuten liess. Selbstverständlich ist es nicht nötig, die hier angenommenen Umstände bei allen drei Fällen vorauszusetzen. Es genügt vollkommen, wenn sie hier, an der ersten Stellen, obwalteten; auf Grund des hier herausgelesenen Textes nahm man an den beiden andern Stellen die für nötig gehaltene Aenderung vor. Im zweiten Halbvers ist כי = dass, und der Satz bildet das Komplement zu אות und מטפת. Israel soll wie durch ein sichtbares Zeichen daran erinnert werden, dass JHVH es mit starker Hand aus Aegypten befreit hat. Die Konstruktion ist ungefähr dieselbe wie wir sie V. 3 und 9 gefasst haben.

18. דרך המדבר ist nicht Ortsangabe, sondern bildet das zweite Objekt zu ויסב. סבב, wovon Kal transitiv ist, wird hier in Hiph. mit doppeltem Acc. konstruiert. — חמשים bedeutet nach der Angabe der Wörterbücher streitfertig, gerüstet. Das heisst das Wort aber keineswegs. Doch darüber müssen wir uns ein Ausführliches für eine andere Gelegenheit vorbehalten. An dieser Stelle sei nur daran erinnert, dass der fragliche Ausdruck ohne Zweifel eine rühmliche kriegerische Eigenschaft bezeichnet. Das genügt, um ihn in dieser Verbindung unmöglich zu machen. Denn eine Aussage, die in kriegerischer Hinsicht den Israeliten zum Ruhme gereichte, ist hier, nachdem kurz zuvor von JHVHs Befürchtung, dass sie bei dem ersten drohenden Kampfe in die Knechtschaft Aegyptens zurückkehren würden, die Rede war, völlig undenkbar. Zudem ist auch nach dieser Fassung עלו sehr befremdend. Denn der blosse Auszug Israels aus Aegypten, sein Treten in die Freiheit, wird in diesen Stücken stets nur durch יצא ausgedrückt; vgl. oben V. 3. 4, 14. 12, 31. 41. 51. Dagegen wo עלה gebraucht ist, da kommt der Zweck des Zuges, die Erorberung Kanaans, in Betracht, und danach wäre bei der traditionellen Fassung die ganze Aussage überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass ein Volk, das auf Eroberung ausgeht, gerüstet und streitfertig sein muss. Endlich steht nach der üblichen Erklärung der zweite Halbvers ganz ausser

Zusammenhang mit dem Vorherg. so wohl als auch mit dem, was unmittelbar darauf folgt. Aus diesen Gründen vermute ich, dass חֲמֻדִים הֶעֱלוּ für חמשים עלו zu lesen ist. Danach wäre der Sinn: es nahmen aber die Israeliten aus dem Lande Aegypten mit, was immer ihnen teuer war. Dabei ist jedoch nicht nur an Kostbarkeiten zu denken, deren Mitnahme sich ja von selbst versteht, sondern auch an Gegenstände, die an sich von geringem Werte oder gar wertlos, die aber aus irgend einem Grunde dem einen und dem andern teuer waren. Hierzu passt das, was unmittelbar darauf folgt, vortrefflich. Nachdem nämlich im allgemeinen gesagt worden, dass das Volk alles, was ihm teuer war, aus Aegypten mitnahm, nennt V. 19 das, was Moses in dieser Hinsicht für teuer hielt: er dachte an den Schwur der Väter und nahm die Gebeine Josephs mit. Aehnlich Mekhilta zur Stelle, allerdings ohne eine Textberichtigung vorzunehmen, was bei den alten Rabbinen nicht zu erwarten ist.

21. Ueber eine andere, plausiblere Angabe des Zweckes der Wolken- und Feuersäule, sieh K. zu Ps. 78, 14.

22. Da מוש sonst stets nur mit מן konstruiert wird, so liest man wohl auch hier besser מלפני für לפני.

XIV.

2. שוב heisst hier nicht zurückkehren, sondern ist militärischer Ausdruck und bedeutet Halt machen; vgl. zu Num. 10, 36. Dieser Begriff ergibt sich für das Verbum nach dem zu Gen. 38, 23 erörterten Sprachgesetz aus dem Begriff des Zurückkehrens.

4. Niph. von כבד heisst niemals verherrlicht werden, wie die Wörterbücher angeben, wohl aber bedeutet es manchmal, namentlich wenn es mit ב der Person konstruiert wird, eine Kränkung seiner Ehre durch exemplarische Strafe, meistens Todesstrafe, an dem Schuldigen rächen; vgl. Ez. 28, 22. 39, 13 und sieh besonders zu Lev. 10, 3. Diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier und weiter unten V. 17 und 18. In diesem Falle besteht die Ehrenkränkung JHVHs darin, dass Pharao es wagte, seinem Volke nachzusetzen, als wenn es auf der Flucht vor ihm gewesen wäre, während es doch durch JHVHs grosse göttliche Macht befreit worden war; vgl. zu V. 8.

5. יֻגַּד ohne לאמר, sondern mit folg. כי, wie Gen. 31, 22, drückt nicht einen Bericht aus, sondern bezeichnet das Klarwerden einer Tatsache durch die obwaltenden Umstände. Die Konstruktion ist wohl die zu Gen. 4, 18 erörterte. Subjekt ist die Handlung selbst

und Objekt כי ברח העם. Diese Fassung ist die wahrscheinlichere, weil in der ältern Sprache כי, im Unterschied von אשר, einen Satz, der im Nominativ steht, nicht einleiten kann. Bei dieser Konstruktion ist das Verbum gewöhnlich Niphal; Pual und Hoph. sind dann in der Regel nur von solchen Verben gebraucht, die wie das hier vorliegende נגד kein Niph. bilden, vgl. 10, 8 ויושב, Jer. 38,4 יומת und Jer. 50, 20 יבקש, selten und nicht gut klassisch wo Niph. im Gebrauche ist.

7. Für das in diesem Zusammenhang unlogische וכל ist ohne Zweifel מכל zu lesen und über die Verbindung בחור מכל Ri. 20, 34 und 1 Sam. 24, 3 zu vergleichen.

8. יצאים entspricht hier nicht dem Imperf., sondern drückt eine vollendete Handlung aus, nämlich das Verlassen Aegyptens. Die erhobene Hand ist in der hebräischen Poesie bildliche Bezeichnung für die Haltung des Siegers, dann für den Sieg schlechtweg. In der Prosa heisst der adverbielle Ausdruck ביד רמה unter anderem offen, ohne Scheu, wie ein Sieger handelt, im Gegensatz zum heimlichen Tun der Besiegten; vgl. Num. 33, 3, wo ein Glossator oder vielleicht auch der Verfasser selber den Ausdruck so erklärt. Eine, wenn auch nur entfernte, Aehnlichkeit hat der englische Ausdruck „highhanded". Der ganze Satz aber bildet einen Umstandssatz, der in konzessivem Sinne zu verstehen ist. Danach ist der Gedanke der: Pharao setzte den Israeliten nach, als wären sie ihm heimlich entflohen, während sie sich doch die Freiheit ertrotzt und Aegypten vor aller Augen verlassen hatten; vgl. zu V. 4.

12. Der Zweck dieser Rede ist nicht die Feststellung der Tatsache, dass die Israeliten die angeführten Worte schon in Aegypten zu Moses gesprochen hatten, sondern zu zeigen, dass ihre gegenwärtige Lage jene Worte rechtfertigt. Wörtlich heisst הלא זה הדבר: bedeutet dies nicht jenes Wort, d. i., zeigt sich hier nicht, dass wir damals Recht hatten, als wir das Wort sprachen. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 K. 9, 36, wo es unter Hinweis auf die wenigen Ueberreste der von den Hunden gefressenen Leiche der Isebel heisst דבר יהוה הוא. Dort, wo auf etwas Abwesendes hingewiesen wird, heisst es הוא, hier dagegen weisen die Redenden auf ihre Lage hin, die ihnen gegenwärtig ist, darum ist זה gebraucht. Sieh zu 32, 1.

13. Für אשר liest man wohl besser nach Sam., LXX und mehreren hebr. Handschriften כאשר, doch nicht notwendig; vgl. zu

10, 6. Unter מצרים sind diejenigen Aegypter zu verstehen, die die Israeliten jetzt als Feinde vor sich haben, und der Sinn des Ganzen ist: ihr werdet diese euere Feinde nie wieder bei lebendigem Leibe sehen; vgl. zu V. 30.

14. Für תַּחֲרִשׁוּן, welches hier keinen befriedigenden Sinn gibt, sprich תֶּחֱרָשׁוּן als Kal. In dieser Form heisst das Verbum untätig sein, zusehen und nichts tun; vgl. Ps. 35, 22 und 39, 13. Hiph. hat diese Bedeutung nicht; sieh zu 1 Sam. 7, 8.

16. Man beachte hier das emphatische ואתה, obgleich kein Wechsel des Subjekts stattfindet. Was den Gebrauch dies persönlichen Fürworts hier veranlasst, ist der Umstand, dass während der Imperativ in V. 15b einen Auftrag für Israel ausdrückt, hier ein Befehl für Moses selbst ergeht, ein Befehl, mit dem eine dritte Person nichts zu tun hat. So genau ist der Hebräer.

20. Hier folgen diejenigen der Neuern, die überhaupt an der Erklärung des ersten Halbverses nicht verzweifeln, Wellhausen, der ויהי חשך ויאר הענן liest. Als hätte die Wolkensäule Licht verbreiten können! Und wozu wäre das Licht nötig gewesen, da, wie uns im zweiten Halbvers gesagt wird, in der Nacht nichts geschah? Endlich macht Jos. 24, 7 diese Fassung unmöglich. ויהי הענן והחשך ist richtig und heisst: und so war die Wolke da mit ihrer Finsternis. Aber für ויאר ist nach LXX ויעבר zu lesen, הלילה als Subjekt dazu zu fassen und את zu streichen. Der zweite Halbvers bildet dann einen Umstandssatz, und das Ganze ist = so kam die Wolke dazwischen mit ihrer Finsternis, und die Nacht verging, ohne dass einer dem andern u. s. w. Ueber den Gebrauch von עבר mit Bezug auf die Zeit vgl. Jer. 8, 20 und besonders Ct. 2, 11 und über Waw in והחשך sieh hier weiter unten zu 24, 12.

24. Da שקף in Niph. oder Hiph. nach einer frühern Bemerkung nicht blicken, sondern sich herunterneigen heisst, so muss hier die Präposition in בעמוד zur Konstruktion von וישקף gehören, welches dadurch transitiv wird. JHVH neigte sich mit der Feuer- und Wolkensäule gegen das Lager der Aegypter ist danach so viel wie: er liess diese beiden sich tiefer herunterlassen über die Köpfe der ägyptischen Krieger. Das Resultat muss ungeheueres Dunkel und unausstehliche Hitze gewesen sein, von Schrecken abgesehen.

25. ויסר ist hier unmöglich richtig; so voll kann der Verfasser den Mund nicht genommen haben. Auch wäre וינהגו בכבדות dabei viel zu schwach, da ein Wagen ganz ohne Räder gar nicht fort-

kommen kann. Lies nach LXX וַיֶּסֶר, von סרר, wovon סַר Block, Hemmschuh; vgl. arab. سكر. JHVH hemmte die Räder der Wagen. Das Suff. in וינהגהו bezieht man wohl besser auf אפן. Ueber נהג mit sachlichem Objekt vgl. 10, 13. Andere vermuten ויאסר für ויסר; allein ר kann viel leichter mit dem auch in der alten Schrift sehr ähnlichen ו verwechselt als א ganz ausgelassen werden.

30. Im zweiten Halbvers wird uns hier gesagt, dass die Versicherung Moses (sieh zu V. 13) sich bestätigte. Die Israeliten sahen wohl ihre ägyptischen Feinde wieder, aber tot.

31. In dem Ausdruck היד הגדלה, der nur hier vorkommt, heisst das Adjektiv nicht gross, sondern ist im Sinne von 3, 3 zu verstehen und = grossartig. אשר könnte nur dann Objektacc. sein, wenn עשה יד sagbar wäre, was jedoch nicht der Fall ist. Das Wort steht im instrumentalen Acc., und עשה ist absolut gebraucht. Das Ganze ist dann = die wunderbare Macht, mit der JHVH gegen die Aegypter vorgegangen war. Aehnlich ist die Ausdrucksweise auch Deut, 44, 12.

XV.

1. אז ישיר ist = וַיָּשַׁר. Auch im Imperf. consec. entspricht Waw dem arab. ف und kommt somit einem minder betonten אז gleich. גאה heisst hier die Oberhand gewinnen, siegen; vgl. das zu 14, 8 über die „erhobene Hand" Gesagte und sieh auch zu Deut. 33, 26 und 28.

2. Für וזמרת spricht man wohl besser וזמרַת als st. constr. Der zusammengesetzte Ausdruck ist Prädikat zu עזי, welches hier nicht „meine Macht", sondern „mein Obsiegen" heisst. Auch die Massora scheint mit der abweichenden Punktation, עָזִּי statt des sonstigen עֻזִּי, das Wort als inf. von עזז in der Bedeutung „siegen" bezeichnen zu wollen; vgl. Dan. 11, 12. Waw in וזמרת ist = ف und hebt, wie öfters, das Prädikat hervor. Waw in ויהי dagegen ist begründend. Der Sinn ist also: für meinen Sieg gebührt Jah Lobgesang, denn er ward meine Rettung. Im zweiten Halbvers weist זה auf das Vorherg., speziell auf V. 1b hin, und זה אלי ist = das sieht meinem Gotte ähnlich, darin zeigt sich mein Gott; vgl. zu 14, 12. Für ואנוהו ist mit Grätz וְאוֹדֵהוּ zu lesen und Ps. 118, 28 zu vergleichen.

3. Das erste Versglied für sich bildet keinen vollständigen Satz; man muss dazu שמו aus dem zweiten ergänzen. יהוה ist dann Subjekt (مبتدأ), und der Satz איש מלחמה שמו bildet dessen Prädikat. Ueber die Ausdrucksweise in letzterem vgl. 34, 14 קנא שמו und

über die Konstruktion des Ganzen zu V. 6. Das zweite Versglied, für uns matt und fast sinnlos, da wir unter „JHVHs Namen ist JHVH" uns nichts Gescheites denken können, ist für den Hebräer ungemein vielsagend. Denn יהוה bezeichnet den Gott Israels als Kriegsgott; vgl. K. zu Ps. 135, 13. Demgemäss ist der Gedanke:

JHVH — Kriegsheld,
Kriegsgott ist sein Name.

4. Für טֻבְּעוּ liest man besser טָבְעוּ als Kal, da dieses Verbum in einer intensiven Form sonst nicht vorkommt. Für „ertrinken" hat weder die klassische Sprache noch das Neuhebräische einen anderen Ausdruck als Kal von טָבַע mit Nennung eines Wassers als Ortsangabe, wie hier.

6. Da das sogenannte Jod compaginis das Genus des Partizips nicht ändert, so kann sich נאדרי unmöglich auf ימינך beziehen; denn ימין ist ohne Ausnahme Fem. נאדרי בכח kann daher nur Apposition zu יהוה und wie dieses Anrede sein; vgl. RŠBM. Danach ergänzt sich das Prädikat für diesen Satz, wie in V. 3a, aus dem Folgenden. Für נאדרי liest man übrigens besser נאזרי; vgl. Ps. 65, 7 und sieh hier weiter unten zu V, 11.

7. גאון ist hier sichtlich Synonym zu חרון in der Parallele. Wie עבר, wird auch גאה vom steigenden Wasser gebraucht, vgl. Ez. 47, 5. Daher kann auch das von diesem abgeleitete גאון so viel sein wie das von jenem kommende עברה; vgl. zu גאון הירדן Jer. 12, 5.

8. Der Dual אפים heisst niemals Zorn. Man lese daher nach vielen Handschriften אפך für אפיך. רוח אפך aber ist nicht das Schnauben deines Zorns, sondern umgekehrt die leiseste Aeusserung deines Zorns; vgl. zu V. 10.

9. Für תמלאמו und תורישמו bringen LXX die erste Person Sing. ohne Suff. zum Ausdruck. Ihre Lesart ist vielleicht für ersteres vorzuziehen, nicht jedoch für letzteres. Es ist aber klar, dass man bei den beiden ersten Sätzen des zweiten Halbvers an den Gegensatz zwischen ריק und מלא zu denken hat. Wegen dieses Gegensatzes müssen aber diese beiden Sätze miteinander verbunden sein und zwar so, dass תמלאמו נפשי als Bezeichnung der Folge der durch אריק חרבי ausgedrückten Handlung von diesem abhängt. Danach müssen wohl die beiden fraglichen Sätze umgesetzt werden. Hiph. von ירש heisst zwar ausrotten, aber stets nur um das Land der Ausgerotteten in Besitz zu nehmen, woran jedoch hier keineswegs zu denken ist. Ausserdem nimmt sich תורישמו ידי gegenüber אחלק שלל im Parallelismus nicht gut aus. Lies daher

תּוֹרִישֵׁמוֹ, = wird sie beerben, und vgl. zu dieser Bedeutung des Verbums Gen. 15, 3.

10. Die Alten standen hier wie die Ochsen am Berge. Um dem ersten Satze einen Sinn abzugewinnen, konjizierten LXX שלחת רוחך für נשפת ברוחך; alles weil man רוח in der Bedeutung „Wind“ fasste. Allein, abgesehen davon, dass רוח im Sinne von Wind nie auf JHVH bezogen wird und überhaupt mit Suff. nirgends vorkommt, hatte der Wind mit dem Untergang der Aegypter nichts zu tun. Die Bahn für Israel im Meere kam wohl nach 14, 21 durch einen mächtigen Ostwind zustande; aber das Zurückschlagen des Wassers geschah nach 14, 26 ohne besondern Wind. רוח kann darum hier nur Odem heissen. Doch ist נשפת ברוחך nicht = du bliesest darein mit deinem Odem, sondern heisst du gabst den leisesten Befehl. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ps. 33, 6, wo רוח פיו in Parallele mit דבר יהוה sich findet, und englisch „to breathe a word“.

11. Das zweite Versglied ist nicht Anrede an JHVH, sondern es geben sämtliche Partizipien in diesem Verse das tertium comparationis an. Ueber die Konstr. vgl. Gen. 3, 5. בקדש ist Ortsangabe wie באלים und heisst im Rate der Heiligen, eigentlich im Heiligtum, d. i., im Himmel; vgl. LXX und den Parallelismus Ps. 89, 7. נורא תהלות aber lässt gar keine Deutung zu; denn Ruhmestat, wie man zu übersetzen pflegt, kann תהלה nicht heissen. Für תהלות ist wohl עלילות zu lesen und Ps. 66, 5 zu vergleichen. עלילה bezeichnet immer nur eine furchtbare oder schreckliche Tat, wie sich denn auch überhaupt die Bedeutung alles dessen, was von עלל abstammt, mit der einzigen Ausnahme von עֹלָל, das vielleicht von עול herkommt, innerhalb des Argen und Unliebsamen bewegt. פלא heisst nicht Wunder im eigentlichen Sinne, denn dieses wird im Sing. stets durch אות oder מופת und im Pl. auch durch נפלאות ausgedrückt. פלא bezeichnet etwas, das unerhört, einzig in seiner Art und darum unvergleichlich ist; vgl. K. zu Ps. 77, 12.

12. Dieser Vers besteht aus einem einzigen Gliede, und weder aus dem Vorherg. noch aus dem Folg. lässt sich ein zweites dazu hernehmen. Auch gibt es hier nichts, worauf sich das Suff. am Verbum beziehen könnte. Zurück auf 5. 10 kann dieses Suff. nicht gehen, weil der Ausruf dazwischen offenbar den Uebergang zu anderen Grosstaten JHVHs, deren Opfer nicht die Aegypter waren, bilden soll. Dies wird auch aus der Strafart klar, von der hier die Rede ist Die Erde verschlingt die Feinde, und das

passt auf den Untergang der Aegypter im Schilfmeer keineswegs. Alles dies dürfte wohl genügen, um unmittelbar vor diesem Verse eine Lakune zu konstatieren. Aber auch auf keine andern der auswärtigen Feinde Israels passt תבלעמו ארץ. Ich vermute daher, dass in dem, was ursprünglich die Lücke hier ausfüllte, auch von den Feinden JHVHs innerhalb Israels selbst die Rede war, etwa im Stile von Ps. 106, 13 ff., nur mehr individuell und weniger ausführlich, und dass unser verstümmelter Vers die Schilderung des Schicksals der Rotte Korahs zum Abschluss brachte. Aber auch das, was unmittelbar darauf folgt, kommt zu abrupt, ohne jegliche Ueberleitung. Auch davor scheint etwas zu fehlen. Aus diesen Gründen bin ich geneigt, diese Lücke oder Lücken nicht einem Versehen zuzuschreiben, und nehme vielmehr an, dass uns dieses Lied hier nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt. Der Verfasser, der selber nicht Dichter war, aber das Bedürfnis nach einem Liede an dieser Stelle fühlte, musste aus den nationalen Dichtungen etwas entlehnen. Aber es fand sich nichts, das dem Zweck ganz entsprach. Das Original wurde daher für die Gelegenheit zugestutzt und daraus hie und da manches weggelassen, was für dieselbe nicht zu passen schien. Freilich hätte darum auch V. 13, der streng genommen, zur historischen Situation nicht passt, wegbleiben müssen. Aber so penibel sind, wie schon früher bemerkt, antike Schriftsteller nicht.

16. Hier teilt sich das Ganze, das aus vier Gliedern besteht, besser bei אבן ab; sonst ist die Strophe zu sehr überladen. Für אימתה ist nach den meisten Sam. Handschriften אימה zu lesen. In der uns vorliegenden Form kann das Subst. im Nominativ nicht sein, in dem es hier stehen muss. Denn die Endung â bezeichnet, wie schon früher bemerkt, einen casus obliquus, den ich in Ermangelung eines passendern Namens den adverbiellen casus nenne, der aber, wie an einer anderen Stelle gezeigt wurde, auch für unsern Genetiv stehen kann. In בגדל steckt nicht der Inf. constr., denn von גדל kommt der Inf. constr. überhaupt nicht vor. Gemeinhin sieht man in dem Worte den st. constr. des Adjektivs גדול, aber dessen Verbindung mit dem folg. Substantiv ist ungrammatisch. גְּדָל ist hier st. constr. von גֹּדֶל. Solche Formen des st. constr. bei den sogenannten Segolaten entstehen durch Wegfall des Hilfsvokals und Treten des Grundvokals an dessen Stelle, was aramäische Art ist; vgl. K. zu Ps. 46, 5. Unklar ist der Ausdruck עד יעבר. Zur Not kann er von der Ueber-

schreitung des Jordans verstanden werden. Dann aber kann עד nur heissen, „während“, nicht „bis dass“.

17. Hier ist vor תבאמו aus dem Vorherg. עד zu ergänzen und in demselben Sinne zu fassen wie dort. מכון und מקדש sind Apposition zu בהר. מקדש spricht man besser mit Patach als st. constr. Dann entspricht מקדש אדני dem vorherg. מכון לשבתך. Dass das ganze gelobte Land so genannt wird, kann nicht Wunder nehmen. Heisst doch Palästina auch bei den Propheten הר יהוה und הר הקדש. Was die Imperfekta in diesem und dem folg. Verse anlangt, so wollte der Dichter selber damit vollendete Tatsachen ausdrücken. Unser Verfasser aber will darunter unvollendete oder vielmehr bloss beabsichtigte Handlungen verstanden wissen.

19. Hier knüpft der Verfasser an 14, 31 an. Die Einschaltung des Liedes dazwischen ist sehr ungeschickt. Dasselbe hätte sehr gut nach diesem Verse kommen können, ohne den Zusammenhang zu stören.

20. אחריה ist nicht räumlich zu verstehen. Der Ausdruck ist hier = ihr folgend, von ihr geleitet. Vor jemandem hergehen ist ihn leiten, und hintnr jemandem hergehen so viel wie von ihm geleitet, geführt oder angeführt werden; vgl. Gen. 24, 61. Deut. 31, 8. 1 K. 20, 19 und die häufige Wendung הלך אחרי אלהים אחרים.

21. Wenn ענה singen heisst, beschränkt sich der Gesang wie hier auf die Rezitation des Kehrverses in einem Liede; vgl. Num. 21, 17. 1 Sam. 18, 7. 29, 9 und Jes. 27, 2.

23. ויורהו עץ ist = er machte ihn aufmerksam auf einen Baum, d. i. er belehrte ihn über die Wirkung, die der Baum auf das bittere Wasser haben würde. Das blosse Zeigen des Baumes hätte keinen Sinn, da Moses nicht verstanden haben würde, was JHVH damit wollte.

26. רפא bezeichnet hier JHVH nicht als Krankheiten heilend, sondern als solche fern haltend. Ueber das Sprachgesetz, wonach man sich so ausdrücken kann, vgl. zu Gen. 38, 23.

XVI.

1. Ueber die Konstr. in diesem Verse, wobei das Subjekt des ersten Satzes aus dem zweiten sich ergänzt, vgl. Lev. 1, 1.

2. Bei dem Imperf. von לון in der Bedeutung „murren“ schwankt die Massora zwischen Niph. und Hiph. und verfährt bei der Wahl der einen oder der andern dieser beiden Formen nach Willkür. So verwirft sie hier das Kethib וילינו, während sie ohne

einleuchtenden Grund V. 7 dem ihm entsprechenden תלינו den Vorzug gibt. Tatsächlich, wenn man von der Punktation, die ja auch falsch sein kann, absieht, kommt von dem in Rede stehenden Verbum keine Form vor, die unstreitig Niph. wäre. Dagegen sind das Perf. הלינותם Num. 14, 19 und das häufige Partizip מלין ohne Zweifel Hiph. Ob der Stamm לין und nicht vielmehr לנן = רנן ist, das ist eine andere Frage. Das häufige defektive Imperf. consec. וילנו wie auch das Subst. תְּלֻנּוֹת scheint für letzteres zu sprechen. — במדבר ist nur grammatisch Ortsangabe. Logisch gibt der Ausdruck die Ursache des Murrens an. Man murrte wegen der Lage in der Wüste; vgl. V. 3.

3. ביד יהוה ist dem ברעב im zweiten Halbvers entgegengesetzt. An einer andern Stelle wird „Hungers sterben" als das Sterben ביד יהוה bezeichnet; vgl. zu 2 Sam. 24, 14. Aber dort heisst רעב eine allgemeine Hungersnot in Folge missratener Ernten. Hier aber ist der Mangel an Brot lokaler Natur und nach der Ansicht der Klagenden, für sie dadurch herbeigeführt, dass sie ein Mensch — Moses — nach der Wüste gebracht hat. Im zweiten Halbvers ist כי begründend, denn der damit eingeleitete Satz motiviert den unmittelbar vorher ausgesprochenen Wunsch.

4. לכם ist mir hier verdächtig. Das Wort scheint mir durch Dittographie aus לחם entstanden zu sein. In ולקטו דבר יום וגו׳ ist nicht die Versicherung enthalten, dass man genug für den Bedarf des Tages wird auflesen können, sondern es drücken die Worte, wie למען אנסנו zeigt, ein Verbot aus, mehr aufzulesen, um für den folgenden Tag davon zurückzulassen; vgl. V. 16 und 19. Der Form nach bilden die Worte ein Gebot, nur den täglichen Bedarf aufzulesen. Das „nur" aber ist, wie öfters, nicht ausgedrückt.

5. Hier muss nach der üblichen Fassung befremden, dass die Verdoppelung der Portion von der Zubereitung abhängig gemacht werden sollte. Ausserdem wird הכין nirgends von der Zubereitung von Speisen gebraucht, auch nicht Gen. 43, 6, welche Stelle manche Ausleger für diese Bedeutung des Verbums anführen; vgl. dort die Bemerkung. Hiph. von כון drückt unter anderem ein genaues Tun im Allgemeinen, dann aber speziell ein genaues Bemessen und Abmessen aus; vgl. zu Deut. 19, 3. Jos. 3, 17. 1 Sam. 23, 22. Jer. 10, 23 und Ez. 4, 3. Letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Zum richtigen Verständnis unserer Stelle ist aber ferner nötig, dass man auch den Sinn von יביאו in diesem Zusammenhang richtig versteht. Kurz vorher heisst es ולקטו und auch gleich darauf ילקטו,

aber hier יביאו, weil hier nicht in Betracht kommt, was sie auflesen, sondern wie viel sie davon heimbringen werden. Auch will יביאו, als Imperf. auf das Perf. consec. folgend, verstanden sein. Offenbar soll durch dieses Imperf. eine Modalität erzielt werden, die das Perf. nicht zulässt. Wenn man alles das erwägt, ergibt sich aus dem Ganzen der Gedanke: am sechsten Tage, wenn sie noch so genau bemessen, was sie heimbringen sollen, wird es dennoch doppelt so viel sein, als was sie sonst alltäglich aufgelest haben. Es ist nämlich von dem Falle die Rede, wo ein kleingläubiger Israelit die Verdoppelung für den Sabbath sollte auf die Probe stellen wollen, was nach V. 18 auch wirklich geschah, und wie auch manche Israeliten nach V. 27, trotz der Versicherung, dass das Manna am Sabbath ausbleiben wird, es dennoch an diesem Tage suchen gingen, welcher Gang bei dem hinreichenden Vorrat in Folge der Verdoppelung der Portion Tags zuvor nur den theoretischen Zweck der Ueberzeugung haben konnte.

6. In der Klage der Israeliten V. 3 wird angenommen, dass sie Moses eigenmächtig aus Aegypten herausgeführt und in die Wüste gebracht hatte. Am Abend, sagt nun Moses, sollen sie erfahren, dass JHVH, nicht er, es war, der dies getan. Dieser Gedanke hätte in anderem Zusammenhang emphatisch nur durch כי יהוה הוא המוציא oder וידעתם את יהוה כי הוציא (zu letzterem vgl. Gen. 1, 4) ausgedrückt werden können; aber bei dem nachdrucksvollen בקר וידעתם genügt dafür die Ausdrucksweise wie sie hier ist. Dass JHVH für den Zug in der Wüste verantwortlich ist, soll daran erkannt werden, dass er dessen Beschwerden abhelfen wird.

7. כבוד יהוה ist nicht Anspielung auf die V. 10 berichtete Erscheinung JHVHs in der Wolke, denn jene Erscheinung fand am Tage dieser Rede statt, während die Versicherung hier erst für den folg. Morgen gegeben wird. Der Ausdruck bezeichnet die Gegenwart oder vielmehr die Person JHVHs. כבוד ist also mit Bezug auf JHVH gerade so gebraucht, wie im Deutschen die Titel Majestät, Hoheit und Durchlaucht von königlichen und fürstlichen Persönlichkeiten; vgl. Ez. 3, 12. 23. und öfter, besonders aber Ez. 1, 28, wo von einer Gestalt des כבוד יהוה die Rede ist. Sieh auch hier weiter unten zu 33, 18 und 40, 25, wie auch zu Num. 14, 21. Danach sagt Moses hier, am Morgen aber sollt ihr die Person JHVHs wahrnehmen, d. i., am Erscheinen des Manna am Morgen werdet ihr sehen, dass er für den Zug in die Wüste sich verantwortlich hält; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 6.

8. Die Präposition in בתת hängt von ידעתם und die in בשמעו von ראיתם ab. ידע ב heisst an etwas erkennen, ebenso ראה ב aus etwas ersehen. Zu beachten ist, dass es beim Fleisch לאכל, beim Brot aber לשבע heisst; ähnlich V. 12. Der Unterschied in der Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass man mehr Brot als Fleisch ass.

9. קִרבו לפני יהוה setzt nicht notwendig wie V. 33 eine bestimmte Stätte voraus; wo JHVH zu erscheinen pflegte. Die Worte sind überhaupt nicht wörtlich gemeint, sonst müsste darauf ein Bericht über den Vollzug dieses Befehles folgen. Der Sinn ist: ihr dürft vor JHVH treten, dürft euer Antlitz zu ihm erheben, denn er hat euere Klage erhört, und das beweist, dsss er euch dafür nicht zürnt.

10. Ueber כבוד יהוה vgl. zu V. 7. Doch ist an dieser Stelle von einer wirklichen Erscheinung JHVHs die Rede.

14. דַק kann nur heissen Staub, aber so fein war das Manna unmöglich, denn es wurde nach Num. 11, 8 gestossen und gemahlen. Sprich beidemal רֹק = dünner Ueberzug und vgl. Jes. 40, 22. Hier ist das Wort von der dünnen Schicht des Manna gebraucht. Es ist bezeichnend, dass das wohlbekommende Manna nur in dünner Schicht kam, während die Verderben bringenden Wachteln eine Tagreise lang und breit in einer Höhe von zwei Ellen über dem Boden lagen; vgl. Num. 11, 31. מחספס ist ein dunkles Wort und dessen Bedeutung unsicher.

15. מָן kann nicht heissen „was?“ Dagegen spricht der Umstand, dass im Arab. und Aram. das entsprechende Fragewort nur mit Bezug auf Personen, nicht von Sachen gebraucht wird. Unser Wort ist ein Substantiv, von מנה abgeleitet, und heisst Bescherung.

21. Für כפי liest man wohl nach Sam. und mehreren hebräischen Handschriften besser לפי wie V. 16 und 18.

23. הוא אשר דבר יהוה ist = das ist es, was JHVH gemeint hat. Auf ein ausdrückliches Sabbathgebot wird hier nicht hingewiesen, sondern nur auf die Absicht JHVHs, den Sabbath einzuführen, indem er das Manna an diesem Tag ausbleiben und die Ration von Tags zuvor sich verdoppeln liess. שַׁבָּתוֹן ist kaum die ursprüngliche Aussprache, denn eine Nominalform קַטָּלוֹן gibt es im Hebräischen nicht. Die massoretische Punktation setzt voraus, dass das Nomen von שַׁבָּת gebildet ist. Wahrscheinlicher aber ist es unmittelbar aus dem Verbum gebildet und darum שַׁבְתוֹן zu sprechen. Der Ausdruck, der nur in unserem Buche und im Leviticus sich

findet, ist aber an dieser Stelle überhaupt unmöglich richtig, denn שבת שבתן ist wohl eine hebr. Verbindung, aber שבתן שבת ist es nicht. Für שבתן lies שַׁבְּתוּ oder שַׁבְּתֻן als Imperativ und fasse שבת קדש als Objekt oder besser als acc. cogn. dazu; sieh V. 30. Ueber die Ausdrucksweise vgl. חגג חג 12, 14. Lev. 23, 41 und Num. 29, 12. Wegen משמרת sieh zu 12, 6.

28. Der Text bietet hier eine Anrede JHVHs an Moses, die, ohne zu Ende geführt zu werden (denn sie enthält keine Andeutung über das Gebot, über dessen Verletzung JHVH hier ungehalten ist) im folgenden Verse plötzlich in eine Anrede Moses an das Volk umschlägt. So etwas ist aber unmöglich. Auch muss die zweite Pers. Pl. in מאנתם befremden; denn dieser Ausdruck umfasst auch den angeredeten Moses, der doch gewiss nicht gegen das Verbot JHVHs am Sabbath Manna suchen gegangen war. Diese Schwierigkeiten lassen sich beseitigen, nur wenn man יהוה אל streicht. Dann erhält man gleich hier eine Anrede Moses an das Volk. Für diese Rede bedarf es um so weniger JHVHs selbst, als sie nichts Neues enthält. Moses, der die Entweihung des Sabbaths wahrgenommen, kann sehr gut ohne besondern Befehl JHVHs das Volk darüber zur Rede stellen und für die Zukunft vermahnen. Der Anfang dieser Anrede Moses an das Volk wurde später aus religiösen Skrupeln durch Einschaltung der zu streichenden Worte in eine Anrede JHVHs an ihn umgeändert. Man nahm nämlich Anstoss daran, das Moses von seinen Geboten und seinen Lehren sprach. In der Tat aber kann Meses, der die Gebote und Lehren JHVHs dem Volke überbringt, diese sein nennen; vgl. Deut. 33, 4 und Mal. 3, 22. Auch im Talmud kommt der Ausdruck תורת משה sehr oft vor.

29. נתן, welches sonst von keinem Festtag vorkommt, ist hier mit Bezug auf den Sabbath gebraucht wegen des folg. נֹתֵן. Die Forderung, sich nicht von der Stelle zu rühren, erinnert Baentsch an die rigorose Strenge der Sabbathpraxis in späteren Zeiten. Aber das heisst die historische Situation ausser Acht lassen. Das Reisen im Allgemeinen ist hier keineswegs verboten. Denn die einzige Reise des Einzelnen, die man sich unter den obwaltenden Umständen denken kann, ist der Gang aufs Feld, um das Manna aufzulesen, und dieser Gang kam dem Erwerbe gleich, der von jeher am Sabbath verboten war.

31. לבן ist als Prädikat mit dem Fürwort, nicht als Attribut mit einem der Substantive zu verbinden und der Sinn des Satzes:

es war aber weiss wie Koriandersame. Uebrigens ist לבן hier eher gelbbraun als weiss, denn das ist die gemeinte Farbe. Auch זרע ist ungenau, denn gemeint ist die Frucht der Pflanze, nicht ihr Samen.

33. Wie schon oben angndeutet, setzt hier der Ausdruck לפני יהוה eine bestimmte Stätte als Heiligtum JHVHs voraus. Ebenso ist Aharon offenbar bereits Priester an dem vorausgesetzten Heiligtum.

34. Auch hier ist der Text kaum richtig überliefert. Es scheint ein ganzer Satz, etwa ויעשו בני ישראל, ausgefallen oder richtiger absichtlich beseitigt worden zu sein. Man glaubte diesen Satz streichen zu müssen, weil nach dem zweiten Halbvers nicht die Gemeinde, sondern Aharon den Befehl JHVHs bezüglich des zum Gedächtnis aufzubewahrenden Manna vollzieht. Dabei vergass man aber, dass die Gemeinde das Heiligtum, wo das Gefäss mit dem Manna niedergelegt werden sollte, nicht betreten durfte, wie denn auch in die Stiftshütte kein Nichtpriester eintrat. Aharon als Priester des Heiligtums, wie immer man sich dies zur Zeit denken mag, betrat dasselbe diesmal auf Befehl der Gemeinde und deponierte das betreffende Gefäss. Somit hätte die Gemeinde JHVHs Befehl vollzogen.

XVII.

1. Ueber למסעיהם vgl. zu Gen. 13, 3. Auch hier weist der Ausdruck darauf hin, dass die Israeliten zwischen den beiden genannten Ortschaften an manchen Stationen angehalten und kurze Rast gemacht. Als solche Zwischenstationen werden Num 33, 11. 12 Dophka und Aluš genannt.

2. JHVH prüfen scheint an dieser Stelle soviel zu sein wie: seine Geduld auf die Probe stellen. Anders Ps. 78, 18, wo der Zusatz בלבבם den Begriff des Verbums wesentlich modifiziert. Auch hier weiter unten in der viel spätern Namensdeutung V. 7 ist der Sinn der Wendung offenbar nicht derselbe wie hier.

3. Dieser Vers wird von vielen Erklärern für eine Variante zum vorhergehenden gehalten. Aber er ist es keineswegs. V. 2, wo das auf רפידים bezügliche שם fehlt, erzählt, was auf den Zwischenstationen passiert war, und hier wird berichtet, was in Rephidim geschah. Das Volk hatte schon mit Mose auf den Zwischenstationen wegen Wassermangels gehadert, aber er hatte es beschwichtigt. In Rephidim wurde jedoch der Mangel zu drückend und die Klage zu laut; da sah sich Mose veranlasst, zu JHVH zu schreien. וילן kann Hiph. sein sowohl von לין als von לון; vgl. zu 16, 2.

4. ל in לעם bezeichnet nicht den Dat., sondern gibt die nähere Beziehung an, und der Satz ist = was fange ich an wegen dieses Volkes, d. i., wie helfe ich mir gegen es? Nur um ein Haar verschieden ist der Sinn der ähnlichen Frage 1 Sam. 10, 2.

5. Hier ist wohl zu beachten, dass es nicht schlechthin זקני, sondern מזקני heisst. Moses sollte aus den Aeltesten Israels einige wählen. Mit dieser Auswahl stimmt auch Num. 21, 18 wo die ausgewählten Aeltesten Fürsten und Edle des Volkes genannt werden. Eine solche Auswahl setzt aber eine sorgfältige Musterung voraus. Demgemäss ist עבר לפני העם nach der Bemerkung zu Gen. 23, 16 = geh' doch das Volk durch, d. i., mustere es. Das Verbum wird in diesem Sinne sonst gewöhnlich mit על konstruiert, doch ist auch die Konstr. mit לפני nicht beispiellos; vgl. zu 1. Sam. 16, 10 und hier weiter unten zu 33, 19. Hiesse עבר לפני hier vorangehen, so müsste dieser Satz nach, nicht vor dem folgenden stehen. Dagegen muss die Musterung der Auswahl naturgemäss vorangehen. Auch תהלכת am Ende des zweiten Halbverses zeigt, dass im ersten von der Bewegung nach dem Bestimmungsort nicht die Rede ist.

6. הנני עמד לפניך שם ist = ich werde mich dort einstellen vor dir, das heisst, du wirst mich dort vorfinden.

7. Die Erklärung zu מסה ומריבה fängt bei letzterem Nomen an. Dies erklärt sich teils nach der Bemerkung zu Gen. 4, 2, teils aber auch daraus, dass מסה zuletzt erklärt werden muss, weil von dem dasselbe erklärende לנסתם das folg. לאמר abhängt, das bei der umgekehrten Ordnung sich schlecht ausnehmen würde.

9. Für מחר lies מָחָר und ziehe dieses als Adverb zum vorherg. Wäre מחר das Ursprüngliche, so müsste sich die Zeitangabe in Gestalt von ממחרת im folgenden Verse wiederholen; vgl. 9, 5 und 6.

11. Ueber die magische Wirkung der erhobenen Hand Moses mit dem Stabe vgl. Jos. 8, 18. 26.

12. Da es V. 11 beide Mal ידו im Sing. heisst, so will es scheinen, dass Moses bei dieser Gelegenheit nur mit einer Hand manövrierte, mit der er den V. 9 erwähnten Gottesstab in die Höhe hielt. Dass hier von beiden Händen die Rede ist, verschlägt nichts. Moses wechselte zuerst die Hände ab, den Stab aus der einen in die andere nehmend, und als ihm schliesslich dennoch beide Hände steif wurden, stützte ihm einer der beiden genannten Männer die Hand, in der er den Stab hielt, während die Gegenstütze an der andern nötig war, damit er nicht auf der ungestützten Seite vom knappen Sitze, den der Stein bot, herunterrutsche. In ויהי ידיו אמונה

ist ידיו אמונה als vollständiger Nominalsatz Subjekt zu ויהי und das Ganze = so geschah es, dass seine Hände fest blieben.

14. Für יהושע ist höchst wahrscheinlich ישראל zu lesen; denn Josua hat nie wieder gegen Amalek gekämpft. ישראל ist hier gebraucht statt des gewöhnlichen בני ישראל, wegen der feierlichen Rede JHVHs. Aehnlich in der feierlichen Rede Moses Deut. 6, 4.

16. יד על כס יה ist völlig unerklärlich. Die Aenderung von כס in נס, wegen V. 15 wohl legitim, hilft nicht viel, da es mehr als zweifelhaft ist, ob נס Panier heissen kann. Jes. 33, 23 und Ez. 27, 7 scheint mir dieses Nomen das Segel nicht das Panier zu bezeichnen. Und selbst wenn נס auch Panier hiesse, kann der Satz als Aufforderung zu einem Treueschwur oder Fahneneid, etwa: die Hand empor zum Panier Jahs! nicht gefasst werden. Denn erstens ist „empor zu“ nicht על, sondern אל, vgl. Deut. 32, 40, und zweitens ist der Begriff „Fahneneid“ unhebräisch. Der Text scheint stark verderbt, und der ursprüngliche Wortlaut lässt sich wegen der Kürze des Satzes nicht mutmasslich ermitteln. Der zweite Halbvers kann nur heissen: seit undenklichen Zeiten. „Auf ewige Zeiten“ wäre hebräisch לדור וָדור. Dies stimmt natürlich nicht zu der geschichtlichen Situation. Darum vermute ich, dass das entlehnte Distichon, vom Dichter für eine um Jahrhunderte spätere Gelegenheit gedichtet, in seinem jetzigen Zusammenhang im ersten Gliede ursprünglich eine noch grössere Inkongruenz aufwies und eben deshalb durch verschiedene stümperhafte Versuche zur Anpassung stark verderbt wurde. Der zweite Halbvers dagegen entging der Verderbnis, weil man über dessen Inkongruenz, die nur sprachlicher Natur ist, hinwegsah, wie sie denn auch von allen Erklärern übersehen worden ist.

XVIII.

2. Der zweite Halbvers ist nicht Zutat des Redaktors behufs Ausgleichs mit 4, 20—26, wie die meisten der Neuern annehmen, sondern es liegt dieser Erzählung eine andere Tradition über die Eheverhältnisse Moses, zu Grunde. Nach dieser Tradition hatte Moses, bevor er Midjan verliess, seine Ehe mit Zipora, die ihm zwei Kinder, nicht nur eines, geboren hatte, vollständig gelöst. Denn שלוחים kann nur volle Scheidung, nicht bloss zeitweilige Entlassung ausdrücken; vgl. Deut. 24, 1. 3 und Mal. 2, 16. Die Scheidung war geschehen, nicht weil Moses an seinem Weibe etwas auszusetzen hatte, sondern teils weil er sie nach Aegypten aufs Un-

gewisse nicht mitnehmen konnte und nicht wollte, dass sie in ihres Vaters Haus an ihn gebunden bleibe, teils weil ihm die Sorge für eine Familie in Aegypten während des Befreiungswerkes hinderlich gewesen wäre. Jetzt, als Jethro vernommen, dass Moses seine Mission glücklich ausgeführt hatte, bringt er ihm Weib und Kinder. So muss man sich die Begebenheiten denken. Und so erklärt es sich auch, dass Moses inzwischen ein anderes Weib geheiratet hatte; vgl. Num. 12, 1. Denn es liegt nicht im Geiste des Pentateuchs, den grossen Gesetzgeber in freiwilliger polygamischer Ehe leben zu lassen.

6. Lies עמי für עמה und fange den Umstandssatz bei ואשתך an. Bei der massoretischen Lesart müsste es אני ואשתך heissen, da אשתך vom ersten Subjekt getrennt ist; vgl. zu Gen. 13, 1.

7. Für וַיָּבֹא ist nach Sam. ויביאהו oder besser nach LXX ויביאם zu lesen und zu Gen. 24, 64 zu vergleichen.

9. ויחד kann nur von חדה kommen. Dieses Verbum aber, das sich sonst in der gemeinen Prosa nicht findet, ist überall, wo es vorkommt, mehr als zweifelhaft; vgl. zu Gen. 49, 6. Hi. 3, 6 und K. zu Ps. 21, 7. Auch hier las der Text ursprünglich wohl וַיֵּחַר, Impf. von אחר. Danach wäre der Sinn: Jethro verweilte bei all dem Guten u. s. w., das heisst hörte lange der Erzählung davon zu. Ueber Form und Bedeutung des Verbums vgl. Gen. 32, 5. Somit erklärt sich auch die Konstruktion des Verbums; denn חדה wird an allen oben angeführten Stellen nicht mit על, sondern mit ב konstruiert.

10. Der ganze zweite Halbvers, der nichts Neues enthält, scheint mir eine Variante zu dem vorherg. Relativsatz zu sein.

11. Hier ist der zweite Halbvers so wie er uns vorliegt unübersetzbar. Dass der Text hier nicht in Ordnung ist, sieht man schon an dem Perf. Kal זד, statt dessen sonst in der gemeinen Prosa nur Hiph. vorkommt. Unsere Stelle ist offenbar die Grundstelle für Neh. 9, 10, doch erhält man von dorther kein Licht, weil an jener Stelle, wie dort gezeigt werden wird, der Gedanke aus religiösen Rücksichten sich anders gestaltet. Man erhält hier aber einen ziemlich befriedigenden Sinn, wenn man כי in versicherndem oder begründendem Sinn fasst, בְּדֹבֵר für בדבר spricht, für זדו יָדוֹ liest, dessen Suff. auf יהוה und das Suff. in עליהם auf האלהים bezieht. Dann gehört die Präposition in בדבר zur Konstruktion von ידעתי, vgl. Gen. 15, 8, und בְּדֹבֵר אשר ist nichts mehr als emphatisches באשר, wie es oft על דְּבַר אשר für על אשר heisst. Der Sinn des Satzes ist dann

der: denn (oder ja,) daran erkenne ich es (dass JHVH grösser ist als alle Götter), dass er sie (die Götter), seine Macht hat fühlen lassen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1. Sam. 6, 5. Die Anspielung ist auf die exemplarische Strafe, die JHVH zuletzt an den Göttern Aegyptens vollzogen hatte; vgl. 12, 12. Dass hier von allen Göttern die Rede ist, macht nichts. Denn die Grösse eines Gottes wird nach der Grösse und der politischen Bedeutung des Volkes bemmessen, das ihn verehrt. Und da Aegypten wohl das grösste und bedeutendste dem Redenden bekannte Volk war, konnte er wohl aus JHVHs Sieg über die Götter Aegyptens den Schluss ziehen, dass er grösser ist als alle Götter.

12. Für ויקח ist unbedingt nach Onkelos וַיַּקְרֵב zu lesen und dieses nicht vom blossen Bestreiten der Kosten der dargebrachten Opfer, sondern von der priesterlichen Funktion bei der Opferung zu verstehen. Jethro, der nach V. 1 Priester von Beruf war, fungierte als solcher bei der Darbringung dieser Opfer. Möglicher Weise liegt hier nicht ein Schreibfehler vor, sondern eine spätere absichtliche Aenderung des Textes aus religiösen Skrupeln. Man mochte später Anstoss daran nehmen, dass Jethro als heidnischer Priester am Altare JHVHs fungierte.

13. Das Volk steht על משה, weil Moses selber sitzt; vgl. die Bemerkung zu Gen. 18, 2.

14. אשר הוא עשה לעם ist = was er dem Volke antat, das heisst, das Unrecht, das durch ihn den Leuten geschah, da sie unter Umständen den ganzen Tag vor Gericht zubringen mussten; vgl. V. 18 und sieh zu V. 23. Der Begriff des Unrechts ist nicht ausgedrückt, weil er sich aus dem Zusammenhang ergibt; vgl. zu Gen. 40, 15.

15. Für יבא liest man hier ungleich besser בָּא, und zwar als Partizip. Jod ist aus dem vorherg. verdoppelt.

16. Für בא lese man וּבָא mit Waw Apodosis. Daraus konjizierten LXX und Sam. ihr ובאו, weil sie für den Sing. kein passendes Subjekt finden zu können glaubten. Ihnen folgen alle Neuern ohne Ausnahme. Tatsächlich aber ist דבר Subjekt und der Sinn des Ganzen der: wenn sie eine Streitsache haben, kommt sie vor mich; vgl. V. 22 und besonders weiter unten 22, 8.

18. Der Ausdruck עשהו scheint mir sehr bedenklich. Höchst wahrscheinlich ist dafür עֲשׂתוֹ zu lesen.

19. ויהי אלהים עמך ist hebräische Redensart für „so wirst du Erfolg haben". האלהים ist beidemal = Richter. Gott heisst in

dieser Rede Jethros stets אלהים ohne Artikel, so hier im ersten Halbvers, dann V. 21 und 23. מול האלהים ist wörtlich = die Richtung der Richter, das heisst, die höchste Instanz, dahin sich die niedern Richter mit schwierigen Fällen wenden, vgl. V. 22. דברים endlich bezeichnet Rechtsfälle. Mose sollte alle Rechtsfälle ein für allemal den Richtern zur Entscheidung anweisen. Die Richter mögen sich in schwierigen Fällen die Entscheidung bei ihm einholen, in keinem Falle aber sollten sich die Litiganten selber mit ihrer Streitsache direkt an ihn wenden.

Was die Etymologie und die eigentliche Bedeutung von מול anbelangt, so sind die Meinungen darüber sehr verschieden. Im Thesaurus wird das Wort von מאל, einem angeblichen secundären, aus אול entstandenen Stamme, abgeleitet. Nach Olshausen aber kommt das fragliche Wort direkt von אול und steht für מָאוּל. Allein von אול kann sich hebräisch nur מָאוֹל oder höchstens מָאֻל, letzteres nach der Form von מָצֹר, aber nicht מָאוּל bilden. Nach Fürst endlich ist מול aus מָה אֶל zusammengezogen. Die Bedeutung des Wortes ist aber nach allen dreien Vorderseite. Dagegen spricht jedoch die häufige Verbindung אל מול פני פ׳, wie auch der Gebrauch von מול in der Sprache der Mischna. So werden z. B. Sifrê zu Num. Piska 39 gegen Ende die Ausdrücke כנגד פנים פנים und מול כנגד פנים einander entgegengesetzt, was doch vernünftiger Weise nicht geschehen könnte, wenn מול wie פנים Vorderseite hiesse. מול hängt etymologisch wahrscheinlich mit dem arab. مال med. ى zusammen, welches eine Neigung bezeichnet; mit Bestimmtheit will ich jedoch dies nicht behaupten. Die Bedeutung des Wortes aber ist ohne Zweifel Seite im weitesten Sinne. מול bezeichnet demnach irgend eine Seite eines Gegenstandes, bei dem es auf „vorn“ und „hinten“ oder „rechts“ und „links“ nicht ankommt; vgl. Num. 8, 2 מול פני המנורה, welcher Begriff mit Bezug auf denselben Gegenstand in unserem Buche 25, 37 durch עבר פניה ausgedrückt ist. (Oder wird wohl jemand angesichts des Ausdrucks מכל עבריו, 1 K. 5, 4 und Jer. 49, 32, behaupten wollen, dass auch עבר nur die Vorderseite bezeichnet?) Aus dem Begriff „Seite“ ergibt sich aber leicht die Bedeutung: Gegend, Richtung; vgl. den Gebrauch des Ausdrucks מִצַּד in den geographischen Angaben Jos. 3, 16 und 12, 9.

20. Für והזהרתה ist ohne Zweifel וְהוֹרֵיתָה zu lesen. הורה wird mit doppeltem Acc. konstruiert; bei הזהיר dagegen wird die Sache, vor der gewarnt wird, ohne Ausnahme durch מן bezeichnet. Dann ist auch הזהיר nicht vox media, sodass es eine Ermahnung sowohl

in Bezug auf das Tun wie auch auf das Lassen ausdrücken könnte, sondern es heisst dieses Verbum stets nur vor etwas warnen, dessen Vermeiden einschärfen; vgl. zu Ez. 3, 17. Jethro aber konnte doch dem Moses unmöglich raten, die Richter vor den Gesetzen zu warnen! Ich sage die Richter, denn אתהם bezieht sich auf האלהים, welches, wie bereits oben gesagt, die Richter bezeichnet. Moses sollte die Richter mit den Gesetzen vertraut machen, nach denen sie sich bei ihren Entscheidungen richten mögen. Auch im zweiten Halbvers zeigt והודעת, dass im ersten והוריתה, nicht והזהרתה das Ursprüngliche ist.

21. חזה ist ein poetisches Wort, das in dieser praktischen Rede nicht gut vorkommen kann: vgl. zu 24, 11. Man lese daher תבחר für תחזה und vgl. V. 25. אנשי אמת ist = biedere Männer. אמת ist das eigentliche Wort für die Biederkeit und Ehrlichkeit, die kein Falsch kennt. שנאי בצע beschreibt die Männer nach der Bemerkung zu Gen. 29, 31 als solche, die gegen Gewinn gleichgiltig oder vielmehr darauf nicht erpicht und daher unfähig sind, ein Unrecht zu tun, zu dem sich andere Gewinnes halber hinreissen lassen. Denn בצע heisst niemals Bestechung oder ungerechter Gewinn, sondern stets nur schlechthin Gewinn. Aber Gewinn lieben oder ihm nachgehen ist hebräisch so viel wie: eigennützig, eigensüchtig sein, und demgemäss ist gegen Gewinn gleichgiltig oder darauf nicht erpicht sein dasselbe wie uneigennützig, selbstlos sein. Sachlich ist noch zu beachten, dass חכמה, דעת und dergleichen unter den an die Richter gestellten Anforderungen an dieser Stelle sich nicht finden. Diese niederen Richter waren nach unserem Verfasser eben nur praktische, aber keine gelehrten Männer; sieh zu 2 Chr. 19, 8. Anders sind die Anforderungen an die Kandidaten Deut. 1, 13; sieh die Bemerkung zu jener Stelle.

23. Fasst man hier den zweiten Halbvers wörtlich, so weiss man nicht, was er sagen will. Manche der Neueren übersetzen בשלום „befriedigt" — wohl weil im Deutschen „befriedigen" mit „Frieden" zusammenhängt — aber das ist nichts als dem Leser Sand in die Augen streuen oder exegetische Gaukelei. Ausserdem heisst es doch כל העם הזה, während nicht alle, die zu Gericht kommen, befriedigt davon gehen, da die ihren Prozess verloren haben, natürlicher Weise unzufrieden sind. Endlich muss bei dieser Fassung der Gebrauch von מקום statt אהל, wie man nach dem häufigen איש לאהליו erwarten sollte, befremden. Fangen wir bei letzterem Ausdruck unsere Erklärung an. Jemandes מקום ist in

solchen Verbindungen nicht seine Behausung, sondern die Ortschaft, worin diese gelegen ist; vgl. Gen. 30, 25 und Num. 24, 25. Hier kann der Ausdruck wegen der historischen Situation nur die nächste Umgebung oder die Nachbarschaft des Zeltes im Lager bezeichnen. על heisst bei, dicht daran, nicht weit davon. בשלום ist nicht adverbielle Bestimmung, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstruktion des Verbums, welches als Verbum der Bewegung durch ב eine Beziehung zu einem Objekt ausdrücken kann. Mit שלום kommen ist daher nach einer schon früher mehr als einmal erwähnten Spracheigentümlichkeit, die das Hebräische mit dem Arabischen teilt, so viel wie: שלום erreichen; vgl. als Gegensatz Pr. 18, 6 יבאו בריב. שלום endlich, in Verbindung mit Litigation, ist = Beilegung einer Differenz. Nach diesen sprachlichen Erörterungen muss noch an eine Sachlichkeit erinnert werden, nämlich daran, dass das Lager eines Volkes, welches sechshunderttausend streitbare Männer zählt, mit seinen Greisen und sonstigen Untauglichen, mit seinen Frauen und Kindern, mit seinen Herden, seinem Hausrat und all seinem Hab und Gut einen Flächenraum von mindestens zehn Kilometer lang und breit einnehmen muss. Als nun Moses der alleinige Richter war, hatten viele Leute, selbst wenn er im Zentrum des Lagers zu Gerichte sass, sehr weit zu ihm mit ihren Streitigkeiten zu gehen. Nach der Einführung der hier vorgeschlagenen Reform dagegen, wo es nach V. 21 und 22 sechshundert höhere und, selbst wenn man unter שרי עשרת nur Vögte und Gerichtsdiener versteht, nicht weniger als achtzehntausend niedere Richter geben würde, da könnten die Streitenden, wo immer ihre Zelte gelegen wären, in ihrer nächsten Nähe einen Richter finden, der ihre Differenzen beilegte. Danach ist der Sinn des Satzes der: zugleich wird dieses ganze Volk, d. i., dieses Volk so zahlreich es auch ist, in der Nähe seiner Behausung Schlichtung seiner Streitigkeiten erlangen. Ueber den Ausdruck כל העם הזה sieh zu Ri. 20, 16.

XIX.

1. Manche der Neuern, die hier kein Datum zu finden glauben, nehmen an, dass das Datum, das ursprünglich genannt wäre, später absichtlich unterdrückt wurde, um der spätern Beziehung des Wochenfestes auf die sinaitische Gesetzgebung, wonach diese auf den siebenten Tage des dritten Monats gefallen sein müsste, alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Dabei vergisst man, dass

hier nur die Zeit der Ankunft in der Wüste von Sinai, nicht der Tag der sinaitischen Gesetzgebung angegeben wird. Uebrigens fehlt an dieser Stelle ein genaues Datum nicht; denn חדש ist hier in dem zu 13, 4 angegebenen Sinne zu verstehen, und ביום הזה weist daher auf einen genau bestimmten Tag, den Tag des Neumondes, hin. Weit entfernt, das Datum hier verdunkeln zu wollen, sprachen die alten Rabbinen vielmehr deutlich ihre Ansicht aus, dass die Ankunft ihrer Vorväter am Sinai am ersten Tag des dritten Monats stattfand; vgl. Mekhilta zur Stelle, wo es heisst: ראש חדש היה לכך נאמר בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה. Auch Sabbath 86b, wo über das Datum der sinaitischen Gesetzgebung gestritten wird und sie nach den einen am sechsten, nach andern aber am siebenten Tage des dritten Monats stattfand, heisst es ausdrücklich dass es über die Ankunft der Israeliten am Sinai nur eine Ansicht gibt, die dahin geht, dass sie am Neumond geschah. Hieraus sieht man, wie lächerlich die oben erwähnte Annahme einer späteren Unterdrückung des Datums an dieser Stelle ist. Denn dass die ältere Synagoge mit der Beziehung des Wochenfestes auf die Gesetzgebung es nicht ernst nahm, zeigt der Umstand, dass nach der oben angeführten Talmudstelle es eine Ansicht gab, nach der das betreffende Fest einen Tag vor dem Tage der Gesetzgebung gefeiert wird.

2. Ueber die Nachtragung der Einzelheiten des Marsches nachdem im Vorherg. bereits von dessen Ende die Rede war, vgl. Gen. 12, 4. 5.

3. עלה ist im Sinne des Imperf. zu verstehen. Moses schickte sich an, hinaufzusteigen. Zu dieser Fassung zwingt der darauffolgende Ausdruck מן ההר, welcher zeigt, das sich Moses während dieser Rede JHVHs unten und nicht auf dem Berge befand. Im zweiten Halbvers ist der vollkommene Parallelismus zu beachten und darüber zu Gen. 5, 22 zu vergleichen. In dieser feierlichen Rede JHVHs scheint die ursprüngliche poetische Form absichtlich zum Teil beibehalten; vgl. die Ausdrucksweise V. 4b.

5. Die Angabe der Wörterbücher, dass סגלה schlechthin Eigentum heisst, ist ebenso falsch, wie dass סגל in der Sprache der Mischna erwerben bedeutet. Der Gebrauch des letzteren beschränkt sich auf die Wendung סגל מצות ומעשים טובים einen Schatz von frommen Werken und guten Taten anlegen, deren himmlischer Lohn einem dermaleinst zu Gute kommen soll. Demnach bezeichnet auch סגלה einen besondern Teil des Besitzes, der für ge-

wöhnliche Zwecke nicht verwendet, sondern für einen speziellen Zweck bestimmt und aufbewahrt wird; sieh zu Mal. 3, 17 und 1 Chr. 29, 3. Nur so erklärt sich der Satz כי לי כל הארץ als Motivierung. Die ganze Welt gehört JHVH; aber aus seinem gesamten Eigentum will er Israel für einen speziellen Zweck aussondern und separat halten. Diesen Zweck zu erfüllen, ist die Mission Israels.

6. Obgleich im Vorherg., wenn man von dem parenthetischen Schlusssatz absieht, das angeredete Israel durchweg Subjekt ist, hier also in der Hauptsache kein Wechsel des Subjekts stattfindet, heisst es dennoch am Anfang ואתם, um den Satz als etwas Gegensätzliches zu kennzeichnen. Denn im Vorherg. ist von der Verpflichtung JHVHs, hier dagegen von den Pflichten Israels oder von dem die Rede, was JHVH von ihm als den von ihm übernommenen Pflichten entsprechendes Recht fordert. JHVH will Israel aus allen Völkern der Welt zu seinem besonderen Lieblingsvolk machen; dafür soll ihm Israel ein Reich von Priestern sein, das heisst, es soll unter den Völkern die Stellung der Priester im Volke einnehmen; mit anderen Worten, es soll Gesetze und Rigorositäten beobachten, denen bei anderen Völkern nur die Priester unterworfen sind. Der Zusatz גוי קדוש fordert diese Fassung und schliesst jede andere aus.

9. Dieser Vers, der in seiner zweiten Hälfte nichts Neues bringt, stammt aus einer anderen Quelle. Für בעב lese man nach Sam. בְּעָבִי. JHVH will Moses in einer dichten Wolke erscheinen, die ihn ganz verhüllen soll, damit er sich tief genug herablassen kann, um vom Volke gehört, aber nicht gesehen zu werden.

10. וקדשתם heisst nichts mehr als „bereite sie für die Gelegenheit vor"; vgl. die häufige Wendung קַדֵּשׁ מלחמה Kriegsvorbereitungen treffen. Welcher Art die Vorbereitung in diesem Falle sein sollen, ergibt sich, namentlich für Moses, aus dem Zusammenhang der Rede. Der Ausdruck ist wesentlich = Sorge dafür, dass sie נכונים sind; vgl. zu V. 11. — Die Redensart „seine Kleider waschen" kommt 2 Sam. 19, 25 mit Bezug auf einen arg verkrüppelten Prinzen vor, dessen Knecht nach 2 Sam. 9, 10 seinerseits nicht weniger als zwanzig Sklaven besass. Danach ist dabei an persönliche Betätigung des Subjekts nicht zu denken. Aber auch die Anordnung der Handlung kommt dabei nicht in Betracht. Seine Kleider waschen heisst einfach Wäsche wechseln oder saubere Kleider anziehen, ohne Rücksicht auf das, was mit der ausgezogenen

Wäsche oder den abgelegten Kleidern geschieht. Wenn der Kleiderwechsel aber nicht nur reinere, sondern auch feinere und bessere Kleidung bezweckt, wird er anders ausgedrückt; vgl. Gen. 41, 14 und 2 Sam. 12, 20.

11. Was unter נכנים in diesem Zusammenhang zu verstehen ist, erklärt V. 15 b. Warum aber diese Erklärung nicht gleich hier, sondern erst dort erfolgt, darüber sieh zu 34, 2.

12. Für das in dieser Verbindung unhebräische עלות lese man מעלות. Mem ist wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen. Dagegen braucht die Präposition bei dem sich daran anknüpfenden zweiten Inf. nicht notwendig wiederholt zu werden.

13. Hier geht Dillmann, der an dieser Stelle, wie öfter, Ibn Esra abschreibt, ohne ihn zu nennen, mit ihm irre. Der Grund der hier vorgeschriebenen Todesart ist der: was den Berg berührt, während sich JHVH auf ihm befindet, wird tabu. Darum muss seine Tötung durch Steinigung oder Erschiessung geschehen, weil diese Tötungsart allein ohne direkte Berührung des Getöteten möglich ist. Denn jeder, der Tabu berührt, wird selber tabu. Die Tötung geschieht also in diesem Falle nicht zur Strafe; sie wird nötig, damit sich das Tabu nicht weiter verbreitet und schliesslich die ganze Gemeinde davon ergriffen wird.

16. Der Trompetenschall liess sich vom Berge her hören; er war also himmlischen Ursprungs; vgl. 20, 18.

18. Für ההר ist ohne Zweifel nach vielen Handschriften העם zu lesen und V. 16 zu vergleichen. Denn im Unterschied von den sinnverwandten Verben געש, רגז und רעש kann חרד nur mit Bezug auf lebende Wesen gebraucht werden; vgl. zu Jer. 2, 12.

19. חָזֵק gilt allgemein für ein Verbaladjektiv; allein der Umstand, dass sich der Ausdruck nur in Verbindung mit הלך findet, und dass die Sprache weder ein Femininum חֲזֵקָה, noch einen Plural חֲזֵקִים kennt, weist auf einen Inf. absol. hin. Es ist dies die einzige Form des Inf. absol. bei diesem Verbum, חָזוֹק kommt nicht vor; vgl. zu Gen. 26, 13. בקול heisst nicht mit lauter Stimme, wie man gemeinhin den Ausdruck übersetzt, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstr. des Verbums. Bei ענה, wenn es JHVH zum Subjekt hat, kann ב die Sache bezeichnen, in der sich die Erwiderung JHVHs kund gibt; vgl. 1 K. 18, 24 und Ps. 69, 14. Danach ist hier der Sinn der: Moses sprach, wie Menschen sprechen, sodass man dabei Sprachorgane in Tätigkeit wahrnehmen konnte; die Antwort JHVHs aber gab sich nur in der Stimme kund, ohne

dass dabei irgend etwas sichtbar wäre, von dem die Stimme käme; vgl. Deut. 4, 12.

21. הרס ist hier weder intransitiv noch absolut gebraucht. Das Objekt ergibt sich aus dem Zusammenhang. An einer anderen Stelle, wo das Verbum in demselben Sinne vorkommt, ist das Objekt genannt; sieh zu Num. 13, 30.

22. Ueber die Charakterisierung der Priester als נגשים אל יהוה sieh zu 28, 1. יתקדשו ist in diesem Zusammenhang = sie sollen vor der heiligen Stätte stehen bleiben, sie nicht betreten, vgl. Ps. 84, 11 הסתופף. פרץ, mit ב konstruiert und JHVH zum Subjekt habend, bezeichnet speziell die Strafe JHVHs für ungebührliche Freiheiten, die man sich mit heiligen Dingen erlaubt, oder dafür, dass man ihnen zu nahe kommt; vgl. 2 Sam. 6, 8 und 1 Chr. 15, 13.

25. Für das in diesem Zusammenhang sinnlose ויאמר אלהם ist וימדר אלהים zu lesen und dieses mit dem Folg. zu verbinden.

XX.

1. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Um diese Neugestaltung des Textes gebührend zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass nach V. 19 Moses, während JHVH die zehn Gebote vortrug, unten beim Volke sich befand, er also nicht mit Aharon auf den Berg gestiegen war, wie er nach 19, 24 hätte tun sollen. Aber wie ging das zu? Zur Erklärung dieser Inkongruenz wird mit Bezug auf 19, 21—25 in Midrasch rabba Ex. Par. 28 eine sehr merkwürdige Parabel vorgetragen, die im Wesentlichen also lautet:

„Ein König, der zufällig seinen Grossvezier bei sich hatte, wollte gerade etwas tun, wobei ihm dessen Anwesenheit genant wäre. Der König gab daher dem Grossvezier einen Auftrag, dessen Ausrichtung seine augenblickliche Entfernung nötig machte, aber nur um die Versicherung zu erhalten, dass die Sache, die der Auftrag betraf, längst besorgt sei. Darauf schickte der König den Grossvezier mit irgend einem andern Auftrag weg und tat, als dieser sich entfernt hatte, schnell ab, was er zu tun vorhatte. Eben so machte es der Heilige — gebenedeit sei er! — als er die zehn Gebote vortragen wollte und Moses bei ihm war. Er dachte, wie fang' ich es an? Wenn ich nun den Himmel auftue und rufe, Ich, JHVH, bin dein Gott, werden sie sich fragen, wer spricht da, Gott oder Moses? darum muss Moses zuerst fort, ehe ich diese Worte spreche. Hierauf sagte der Heilige zu Moses, gehe hinunter zum Volke und bereite es für die heilige Gelegenheit vor. Moses

aber erwiderte, dass er dies schon getan. Dann sagte Gott wiederum, gehe hinunter und komme mit Aharon wieder herauf. Und kaum hatte Moses sich entfernt, da begann die Offenbarung."

Danach war JHVH nicht im Ernst, als er Moses die beiden 19, 21. 22 und 24 berichteten Befehle gab. JHVH wollte bloss Moses unter irgend einem Vorwande los werden; er wollte während dieser Offenbarung niemanden bei sich haben, und die Befehle waren nur eine Auskunft. Wem dies unglaublich erscheinen sollte, der bedenke, dass diese Ausrede bei weitem nicht so schlimm ist als die, welche JHVH nach 1 Sam. 16, 2 seinem ersten Propheten befiehlt. Wozu die Beschönigung? Lasst uns ehrlich sein. So dachte das alte Israel über die unschuldige Notlüge. Wir Modernen denken alle darüber im Stillen ebenso, wenn wir auch, weniger naiv und vielleicht auch weniger ehrlich, solche Gedanken nicht gern aussprechen.

Bei der Verbindung dieses Satzes mit dem vorherg. streicht man wohl besser hier אלהים, doch nicht netwendig, da die Wiederholung desselben Subjekts bei einem zweiten gleich darauf folgenden Verbum auch sonst vorkommt; vgl. z. B. 2, 25.

2. יהוה ist Apposition zu אנכי, dem Subjekt, und אלהיך bildet das Prädikat dazu. Der Ausdruck „zehn Gebote", womit man den Dekalog zu benennen pflegt, ist, streng genommen, nicht korrekt, wie er denn auch in unserem Buche selbst 34, 28 und Deut. 4, 13. 10, 4. עשרת הדברים nicht עשר המצות genannt wird. „Zehn Gebote" ist deshalb falsch, weil in diesem Verse kein Gebot, sondern nur die Betonung einer Tatsache vorliegt, der Tatsache nämlich, dass JHVH durch den Akt der Befreiung der Israeliten aus Aegypten sie zur Nation gemacht hat und ihr Gott geworden ist. Der Dekalog enthält also eigentlich nur neun Gebote. Der Ausdruck עשרת הדברים der auch den Inhalt dieses Verses umfasst, hat insofern seine Berechtigung, als die im Dekalog enthaltenen Worte die einzigen zehn Aeusserungen ausmachen, welche die Israeliten direkt aus dem Munde JHVHs gehört haben. Seinem Charakter nach zerfällt der Dekalog in zwei Teile, von denen der erste, bis V. 12 incl. sich erstreckend, die Religion betrifft, der zweite aber rein ethisch ist; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 12. Der Ordnung nach bildet jeder der beiden Teile eine Antiklimax.

3. אלהים אחרים übersetzt man gewöhnlich ein anderer Gott oder andere Götter. Allein, wenn irgendwo im Alten Testamente der reinste Monotheismus zum Ausdruck kommen muss, so ist es hier.

Vom Standpunkt des absoluten Monotheismus aber ist diese Bezeichnung, die in der üblichen Fassung die verbotenen Götter eigentlich als Rivalen JHVHs darstellt, durchaus unpassend. Man erwartet hier, wonicht einen Schimpfnamen, so doch einen scharfen Ausdruck, der das Wesen der Götter anderer Völker im Vergleich zum Gotte Israels bedeutend herabsetzt. אחר ist hier in einem speziellen Sinne gebraucht. Das Adjektiv heisst unter anderem „in der Zeit folgend", vgl. Gen. 17, 21. בשנה האחרת = im folgenden Jahre, auch Esra 2, 31 עילם אחר = Neu-Elam und Neh. 7, 33 נבו אחר = Neu-Nebo. Hieraus ergibt sich der Begriff: nicht ursprünglich, nachgeahmt, unecht. Danach heisst אלהים אחרים Aftergötter. Der Ausdruck kommt in den Propheten nur bei Jeremia und Ezekiel und in den poetischen Schriften gar nicht vor. In der Poesie steht dafür אלהים חדשים; sieh Deut. 32, 16 Ri. 5, 8 und vgl. Ri. 2, 10 gegen Ex. 1, 8, an welcher letzterer Stelle ebenfalls in ähnlicher Verbindung חדש für das dortige אחר gebraucht ist. על פני heisst neben mir, eigentlich parallel mit mir; vgl. den Gebrauch von על פני in den geographischen Angaben Num. 21, 11. Jos. 15, 8. 1 Sam. 26, 1 und 3.

4. Für וכל liest man besser nach Deut. 5, 8 כל, was mehrere Handschriften auch hier haben.

5. Wie das väterliche Gefühl über das vierte Glied nicht hinausgeht, so hört auch die Verantwortlichkeit der Kinder für die Sünden der Väter beim vierten Geschlecht auf; vgl. zu Gen. 50, 23.

7. Was hier verboten wird, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich steht תשא für תשא על שפתיך, und לשוא heisst, wie Jer. 2, 30 und öfter, zwecklos, umsonst. Danach sah die ältere Synagoge hier ein Verbot, den Namen JHVHs leichtsinnig im Munde zu führen, ihn unnötiger Weise auszusprechen und namentlich bei ihm, da wo es sich um gleichgiltige Dinge handelt, zu schwören. So heisst es Mekhilta zu Ex. 13, 19 in einer langen Liste von Geboten der Thora, die Joseph erfüllte, לא תשא וביוסף כתיב חי פרעה, d. i., in der Thora steht לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא, und das erfüllte Joseph, indem er bei Pharao, nicht bei Gott schwor; vgl. Gen. 42, 15. Sieh auch Berachoth 33 a. Dagegen wird dieses Verbot an vielen andern Stellen im Talmud vom falschen Schwure bei Gott verstanden. Aber nirgends in der talmudischen Literatur wird unsere Stelle mit dem rabbinischen Verbote, das Tetragrammaton auszusprechen, in Verbindung gebracht. Die Behauptung der ältern christlichen

Gelehrten, dass jenes rabbinische Verbot auf Missverständnis unserer Stelle beruht, ist also grundfalsch. Nicht minder irrig aber ist auch die neuere christliche Ansicht, wonach das fragliche rabbinische Verbot auf einer Missdeutung von Lev. 24, 16 beruht. Denn an letzterer Stelle ist von Todesstrafe die Rede, während auf die Uebertretung des genannten rabbinischen Verbots eine ganz andere Strafe steht, abgesehen davon, dass die Rabbinen selber die Stelle in Lev. mit ihrem Verbote nicht in Verbindung bringen. Ebenso wenig wahr ist der Grund, den man jenem Verbote christlicherseits unterschiebt. Der Grund soll δεισιδαιμονία sein. Allein ein Verbot auf dessen Uebertretung nach der Mischna, wenn auch nicht der Tod, so doch der Verlust der ewigen Seligkeit steht, vgl. Synhedrin 10, 2, kann nicht auf abergläubischer Scheu beruhen. Nur Feinde des Judentums können jenes Verbot auf Aberglauben zurückführen. Dass die Feinde das tun können, ohne sich lächerlich zu machen, daran sind die Juden selber schuld, welche die Entscheidung solcher hochwichtigen Fragen christlichen Forschern überlassen, während ihre eigenen Gelehrten die jüdische Wissenschaft durch lange Abhandlungen über die Maultiere und die Wagen des Patriarchen Jehuda zu fördern suchen; sieh. Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 48 Seite 193—208.

Tatsächlich ist das Verbot, das Tetragrammaton in seiner ursprünglichen Weise auszusprechen, viel älter als der Rabbinismus. Die Folgen dieses Verbotes zeigen sich schon in den jüngern Schriften des A. T., so z. B. in Koheleth, worin Gott ohne Ausnahme durch אלהים bezeichnet wird und der unaussprechlich gewordene Name gar nicht mehr vorkommt; vgl. auch unsere Bemerkung zu Gen. 4, 26. Der Grund dieses Verbots aber ist nicht abergläubische Scheu, sondern eine tiefe religiöse Ueberzeugung. In der ältern Zeit, als JHVH in Israel bloss für den König über alle Götter galt, musste er einen Eigennamen haben, wodurch man ihn von seinen göttlichen Vasallen unterscheiden konnte. Später aber, als der reine, absolute Monotheismus kam und das Bestehen anderer Götter neben JHVH aufs bestimmteste geleugnet wurde, da erschien ein Eigennamen für den einzigen Gott nicht nur unnötig, sondern auch für den neuen Fortschritt des Glaubens gefährlich, insofern als ein Eigennamen die Existenz mindestens eines andern Individuums voraussetzt, das von dem Träger desselben wesentlich nicht verschieden ist. Da aber der alte Name zu sehr mit der religiösen Literatur verwachsen war, um daraus ausgemerzt

zu werden, so blieb nichts übrig, als ihn für das Auge stehen zu lassen und nur seine ursprüngliche Aussprache zu verbieten.

Dass ich selber aus abergläubischer Scheu „JHVH“ schreibe, wie einer meiner Rezensenten maliziös behauptet hat, wird wohl niemand glauben, der auch nur wenige Seiten in meinen Werken gelesen. Ich glaube einfach nicht, dass das jetzt allgemein übliche „Jahwe“ zutrifft, und da ich die richtige Aussprache des Namens nicht weiss, so bleibt mir nichts übrig, als seinen blossen Konsonantenlaut schriftlich auszudrücken. Dieses Verfahren befolge ich aus ähnlichem Grunde auch bei dem minder häufigen, aber bezüglich seiner Aussprache ebenso zweifelhaften שדי; vgl. die Schlussbemerkung zu 6, 3.

8. זכור kann hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinne verstanden sein wollen. Es wäre zu lächerlich, einem Volke einzuschärfen, dass es an etwas denke, etwas nicht vergesse, das allwöchentlich wiederkehrt. Der Ausdruck ist an dieser Stelle in der oben zu 13, 3 angegebenen Bedeutung gebraucht, und dieser Gebrauch ist insofern gerechtfertigt, als der Sabbath nach unserem Verfasser ein Gedächtnistag ist, ein Tag, an dem das Gedächtnis der Ruhe JHVHs nach der vollendeten Schöpfung gefeiert wird; Sieh zu Deut. 4, 12. Danach ist aber לקדשו, das so in der Luft schwebt, hier kaum ursprünglich. Anders verhält es sich damit in der Parallelstelle. Im zweiten Halbvers ist „deshalb hat JHVH u. s. w.“ = das beweist, dass JHVH den Sabbathtag gesegnet und geweiht hat, oder „in dem er das tat, weihte JHVH den Sabbathtag und heiligte ihn“.

10. Der erste Halbvers enthält keinen vollständigen Satz. שבת ליהוה אלהיך ist Apposition zu יום השביעי, und das ganze ist Zeitangabe für den zweiten Halbvers und steht also im Acc. Der Ausdruck שבת ליהוה ist an dieser Stelle = JHVHs Sabbath, d. i., der Sabbath, den JHVH gehalten, an dem er nach vollendeter Schöpfung gefeiert und geruht. Anders Deut. 4, 14 wo der Sabbath nicht als Gedächtnistag dargestellt ist, sondern einen praktischen ökonomischen Zweck hat. Dass גרך so viel ist wie: der Fremdling, der zu dir im Dienstverhältnis steht, ist schon früher bemerkt worden. Hier wird dem Israeliten nur befohlen, am Sabbath solchem dienstbaren Fremdling Ruhe zu gönnen, aber nicht ihn zur Ruhe zu zwingen, wenn er für sich selbst arbeiten will. Anders ist es selbstverständlich bei dem Knechte und der Magd, die Volksgenossen sind.

11. Vor הים nimmt sich את sehr schlecht aus. Man lese dafür nach mehreren hebräischen und samarit. Handschriften ואת.

12. Für יארכון spricht man sicherer יֶאֶרְכוּן oder יַאַרְכוּן als Kal; vgl. Gen. 26, 8 und Ez. 12, 22. Kal ist überall korrekter, wo ימים Subjekt des intransitiven Verbums ist. Vom intransitiven Hiph. von ארך sind sämtliche vorkommende Beispiele Imperfekta, in denen das Jod, wo es erscheint, sehr leicht auf einem Schreibfehler beruhen kann. Das Perf. Hiph., das durch sein ה gesichert wäre, kommt nie in intransitivem Sinne vor. Deshalb sind mir alle diese Hiphilformen verdächtig. Was die Sache betrifft, so ist die Versprechung des Lohnes für die Befolgung dieses Gebots missverstanden worden. Schon die alten Rabbinen erblickten hier eine Parallele zu Deut. 22, 7, vgl. Chullin gegen Ende, und übersahen dabei, dass dort schlechtweg ein hohes Alter, an dieser Stelle aber nur langes Verbleiben im Besitze des Vaterlandes versprochen ist. Das Versprechen an unserer Stelle gilt also nicht dem Individuum, sondern der Gemeinde als solchen, und demgemäss muss auch das Gebot mit Bezug auf die Gemeinde verstanden werden. Da aber die Väter eines Volkes mit ihm nicht koexistent sind, so kann hier „Vater und Mutter ehren" nur so viel sein wie: die väterlichen Sitten und Gebräuche bewahren. Ein Volk, das seine väterlichen Sitten und Institutionen ehrfürchtig wahrt, mag auch vielleicht bessere Chancen haben, länger im Besitze seiner politischen Selbständigkeit zu verbleiben. Jedenfalls scheint dies die Ansicht der alten Israeliten gewesen zu sein. Und diese Ansicht hat sich bis auf den Talmud erhalten. Denn Sabbath 56b ist zu lesen wie folgt: „Als Salomo die Tochter des Pharao zum Weibe nahm, da stieg der Engel Gabriel vom Himmel herab und legte den Grund zur Erbauung Roms." Dies mag wohl selbst manchem unserer modernen Rabbinen albern klingen. Allein, wenn man erwägt, dass Rom es war, das dem jüdischen Staate den Todesstoss gab, wird man in diesem sonderbaren Ausspruch rechten Sinn finden. Was der Talmud sagen will, ist nämlich dies: die Vermählung Salomos mit einer ägyptischen Prinzessin hatte zur natürlichen Folge, dass in Israel ausländische Sitten und Gebräuche eingeführt wurden, und somit legte Salomo durch jene Tat den Grund zum künftigen Untergang seines Reiches. — Mit diesem fünften Gebot schliesst, wie schon angedeutet, der erste Teil des Dekalogs, der Teil, der durchweg religiösen Charakter hat. Das fünfte Gebot gehört nach obiger Fassung zu diesem religiösen Teil, weil den alten Hebräern

Nationalität Religiosität war, wie an vielen Stellen gezeigt werden wird.

13. In diesem sechsten Gebote berühren sich beide Teile des Dekalogs; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 2. Das Verbot teilt den Charakter beider; es ist ethisch und zugleich religiös. Denn das Leben ist des Menschen eigenstes Gut. Wer einem Menschen das Leben nimmt, eignet sich gleichsam fremdes Gut an. Andererseits ist der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen; vgl. Gen. 1, 27. Wer daher ein Menschenleben vernichtet, der verletzt die Majestät Gottes.

16. Bei Zeuge und Zeugen vor Gericht denkt der Hebräer immer nur an die Anklage oder die Klage. Von einem Entlastungszeugen ist im A. T. nirgends und von einem Zeugen für den Verklagten in einer Zivilklage nur weiter unten 22, 9 die Rede, wo er aber in Ermangelung einer passendern Benennung durch רֹאֶה bezeichnet wird; vgl. zu 22, 12. Aus diesem Grunde ist Zeuge sehr oft so viel wie Kläger und gegen jemanden zeugen dasselbe wie gegen ihn eine Forderung erheben; vgl. 1 Sam. 12, 3 und sieh zu Deut. 19, 16. Auch hier ist von falscher, d. i., ungerechter Forderung die Rede. Nur in dieser Fassung kann unser Verbot mit dem vorherg. und dem unmittelbar nachfolgenden in eine Reihe gestellt werden.

18. Für וירא ist nach LXX וַיִּרָא oder ויירא von ירא zu lesen. וינעו heisst nicht sie erbebten, sondern ist = und traten zurück. Der Zusatz ויעמדו מרחוק fordert diesen Sinn gebieterisch. Auch würde es wohl, wenn hier vom Erbeben des Volkes die Rede wäre, nach Jes. 7, 2 וַיָּנַע לבבם statt bloss וינעו heissen.

23. Hier ist nach dem uns vorliegenden Texte der erste Halbvers vollends unübersetzbar, und im zweiten muss die Nennung des Stoffes bei den verbotenen Göttern ungemein befremden. Man sollte für אלהי כסף ואלהי זהב einfach אלהים אחרים erwarten, und dann würde erst das Ganze überflüssig sein, da es nichts Neues brächte. Auch gibt es dabei keinen Zusammenhang mit dem, was unmittelbar darauf folgt, während doch אדמה V. 24 und אבנים V. 25 sichtlich dem כסף und זהב hier entgegengesetzt sind. Der Text ist an dieser Stelle total verderbt. Für אתי lies בֵּיתִי, dann streiche אלהי und sprich כָּסֶף mit Athnach. Im zweiten Halbvers wiederum ist וְאָהֳלִי für ואלהי zu lesen und לכם zu streichen. Dann erhält man den Sinn: Machet mein Haus nicht aus Silber, noch sollt ihr mein Zelt aus Gold machen. Somit wird ein logischer Zusammenhang

mit dem Folgenden hergestellt, und das Ganze handelt nicht von Götzendienst, sondern vom Aufwand bei der Errichtung eines Heiligtums. Ueber den Parallelismus vgl. zu 19, 3.

24. In Mekhilta werden verzweifelte Versuche gemacht, hier den Sinn des ersten Satzes wie er sich aus dem Wortlaut ergibt wegzudeuten, und drei verschiedene Erklärungen dafür gegeben, deren keine für den Zusammenhang passt. Den wahren Sinn konnten die alten Rabbinen hier nicht gelten lassen. Denn בכל המקום ist wegen des Artikels nicht distributiv, sondern qualitativ zu fassen und für אזכיר hat man, wie schon ein alter jüdischer Grammatiker geahnt, תזכיר zu lesen. JHVH verspricht hier also, er wolle sich an irgend einer seinem Namen errichteten Stätte, wenn sie noch so einfach und bescheiden ist und ihr Altar bloss aus Erde besteht, einstellen und Israel segnen. Für diese Fassung spricht auch V. 22, wo die Tatsache, dass JHVH vom Himmel her zu Israel geredet, so stark betont wird. Mit dem Hinweis auf diese Tatsache werden die den Aufwand beim Kultus JHVHs betreffenden Verordnungen eingeleitet, um daran zu erinnern, dass JHVH als himmlisches Wesen an irdischer Pracht von Gold und Silber keinen Gefallen finden kann.

Der Gedanke gehört selbstredend einer spätern Zeit an. Der Gedanke ist sehr schön, leider nur zu schön, als dass man annehmen könnte, er sei einer wahrhaften Ueberzeugung entsprungen. Die verschwenderische Pracht unserer Kirchen und Synagogen, um derentwillen die Armenhäuser zu kurz kommen, beweist zur Genüge, dass selbst wir Modernen trotz allen religiösen Fortschritts uns zu einer solchen Ueberzeugung noch nicht emporgeschwungen haben, und wie sollte sie im Judentum vor viel mehr als zweitausend Jahren haben aufkommen können? Der Gedanke, der sich in dieser Stelle ausspricht, ist ein Notgedanke. Der zweite Tempel konnte sich gleich nach seiner Erbauung an Pracht mit dem ersten nicht messen. Aus Hag. 2, 3 erfahren wir, dass die Israeliten ihr zweites Heiligtum im Vergleich zum ersten sehr ärmlich fanden. Es lag dies in den Zeitumständen. Die kleine jüdische Gemeinde war zur Zeit arm und die Not gross. Aus dieser Not macht der Autor unseres Einsatzes in sehr geschickter Weise eine Tugend.

Was שלמים betrifft, so sind alle bisher bekannten Deutungen dieses Ausdrucks bloss geraten, und die eine ist so wenig wert wie die andere. Leider kann auch ich mit Bezug auf den fraglichen Ausdruck bloss konstatieren, dass er immer nur im Plural

und bei den Propheten eigentlich gar nicht vorkommt. Denn die letzten Abschnitte des Buches Ezekiel, in denen שלמים sich einige Mal findet, rühren nicht nur nicht von diesem, sondern überhaupt von keinem Propheten her, und Am. 5, 22 beruht שלם, wie dort gezeigt werden soll, auf Korruption des Textes. Ueber אבוא im Schlusssatz vgl. zu Gen. 31, 24. An dieser Stelle ist JHVHs Erscheinung durch בוא ausgedrückt, weil es sich hier um die ganze Nation handelt, deren Individuen nicht alle einer prophetischen Vision würdig sind.

26. Hier ist zu beachten, dass unser Stück, wie der zweite Halbvers zeigt, von den 28, 42 für die Priester vorgeschriebenen Beinkleidern nichts weiss; vgl. die Schlussbemerkung zu 29, 9.

XXI.

1. Der Relativsatz אשר תשים לפניהם besagt, dass die folgenden Gesetze dem Volke zur Sanktionierung vorgelegt werden sollen; vgl. zu Gen. 17, 18. Damit stimmt auch 24, 3. 4, wonach Moses diese Gesetze nicht eher niederschrieb, bis sie das Volk angenommen hatte. Später, wohl um für die Uebertretung des Gesetzes eine Entschuldigung zu finden, dachte man sich die Sache jedoch anders. Denn nach rabbinischer Vorstellung nahmen die Israeliten unter Zwang das Gesetz an, da Gott ihnen den Berg Sinai über den Kopf hielt und sie sonst darunter zu begraben drohte; vgl. Aboda sara 2b.

3. Den ersten Halbvers versteht man von alters her von dem ledigen Stande des Sklaven; doch leuchtet nicht ein, wie dieser Sinn in den Worten liegt. Auch ist der Satz danach völlig überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass, wenn der Sklave in die Knechtschaft unbeweibt kommt, er beim Erlangen der Freiheit ohne Weib fortgehen muss. Viel wahrscheinlicher ist בגפו = mit seinem Anhang; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten אגף. Gemeint sind Frau und Kinder. Bei dieser Fassung wäre der zweite Halbvers Erklärung des ersten und vielleicht auch nur eine Glosse dazu. Dafür spricht das zweite אם statt ואם. Dass die mitgebrachte Frau mit ihrem freigewordenen Gatten fortgeht, muss deshalb gesagt werden, weil die israelische Dienstmagd, die unverheiratet in die Knechtschaft kommt, nach Ablauf von sechs Jahren nicht frei wird; vgl. V. 7.

4. Nach unserer Fassung von V. 3 liegt hier die Fortsetzung des vorhergehenden Falls vor, und der Sinn ist der: wenn ein

Sklave mit seiner Frau in die Knechtschaft kommt und sein Herr ihm eine zweite Frau gibt, darf er beim Erlangen der Freiheit nur die erste mit sich fortführen, während die zweite und etwaige Kinder, die sie ihm geboren, dem Herrn zufallen.

6. האלהים, mit dem Artikel, bezeichnet die Richter, vgl. zu 18, 19. Wäre der Ausdruck Bezeichnung für die Gottheit (ob Penaten, die man sich an der Türe wohnend gedacht haben soll oder eine andere Gottheit, bleibt sich gleich), so müsste es לפני statt אל heissen. Die Türe ist selbstverständlich die Türe des Hauses des Herrn. Die Türe ist derjenige Teil des Hauses, der nicht vermieden werden kann. Darum soll die hier vorgeschriebene Operation an der Türe und den Pfosten vollzogen werden, damit der Sklave, aus und eingehend, durch den Anblick der daran zurückgelassenen Spuren der Durchbohrung an die Liebe und den Gehorsam erinnert wird, die er seinem Herrn geschworen; vgl. zu Deut. 6, 9. — Jes. 57, 8 gehört, wie dort gezeigt werden soll, nicht hierher.

7. Die Macht, seine Tochter als Sklavin zu verkaufen, wird hier vorausgesetzt. Ein ähnliches Recht mit Bezug auf einem Sohn scheint dem Vater nicht zugestanden zu haben. Für die israelitische Sklavin war das Sklavenverhältnis, wie die folgenden Vorschriften zeigen, zugleich Konkubinat. Wo aber die Polygamie gestattet ist, da unterscheidet sich die Ehe nicht sonderlich vom Konkubinat. Aus diesem Grunde kann der Vater, der gegen ein Mohar seine Tochter in die Ehe gibt, sie auch als Sklavin verkaufen.

8. רעה mit dem Accent auf der letzten Silbe, kann nur Adjektiv, nicht Perf. Kal sein. Man muss also היא ergänzen. Von Kal von רעע kommt übrigens nur das Imperf. vor. Im folgenden Relativsatz bahält Budde לא des Kethib, liest aber יְדָעָהּ für יעדה. Dazu passt jedoch בבגדו בה am Schlusse nicht. Es handelt sich hier offenbar um den Fall, wo das Missfallen nach begonnenem Konkubinat eintritt. Im zweiten Halbvers sind die Worte לעם נכרי לא ימשל למכרה zu streichen. Hieran knüpft sich בבגדו בה nicht gut an. Letzteres könnte nur dann Begründung sein, wenn der Treulose das Mädchen auch an einen Israeliten nicht verkaufen dürfte. Auf den Herrn passt auch ימשל durchaus nicht. Der hier zu streichende Satz folgte vielleicht ursprünglich auf V. 7b, wo er parenthetisch besagte, dass dem Vater das Recht nicht zusteht, seine Tochter an einen Nichtisraeliten zu verkaufen. Bei der Ausscheidung des fraglichen Satzes hier teilt sich unser Vers bei

יעדה ab, und der Sinn des zweiten Halbvers ist dann der: der Herr darf sie, weil er ihr untreu geworden, nicht als seine Sklavin behalten, sondern muss ihr die Loskaufung erleichtern und ermöglichen.

9. Bei בנות muss man nicht an die Töchter des Herrn denken, wie dies allgemein geschieht. Das wäre בנתיו. Dem אמה gegenübergestellt, bezeichnet בנות hier freie Mädchen; vgl. zu V. 31.

10. עֹנָתָהּ, eigentlich ihre Zeit, ist in diesem Zusammenhang so viel wie: ihre Reihe der Umarmung. Der Ausdruck passt nur für polygamische Eheverhältnisse, wo jede der Rivalinnen auf den Liebesgenuss warten muss, bis die Reihe an sie kommt. Schlechtweg Beiwohnung kann der Ausdruck nicht heissen.

14. Für יזד, welches keinen rechten Gegensatz zu לא צדה in V. 13 bildet, und zu dem auch בערמה nicht passt, ist wahrscheinlich זָם von זמם zu lesen. Letzteres Verbum wird zwar sonst mit ל konstruiert, doch kann in dieser Verbindung dessen Konstruktion mit על nicht befremden. Uebrigens werden auch andere Verba abwechselnd mit ל und על konstruiert; vgl. z. B. נלחם mit ל oder על der Person, für die gekämpft wird.

17. קלל bedeutet hier nicht fluchen, sondern gröblich verunehren; vgl. Deut. 27, 16, wo es מקלה für מקלל heisst.

19. שבתו ist Inf. constr. von ישב in der Bedeutung müssig sitzen, feiern. Ein Subst. שֶׁבֶת, das von שָׁבַת käme, gibt es nicht. Hieran schloss sich ursprünglich V. 23—25 an. Der Ausdruck ולא יהיה אסון in V. 22 liess aber vermuten, dass das, was jetzt V. 23 ausmacht, den Gegensatz dazu bilden müsse, und diese Vermutung veranlasste die Umstellung. Allein der Gegensatz zu ולא יהיה אסון müsste ואם יהיה אסון, mit vorangestelltem Verbum, lauten. Auch ist es nicht gut möglich, dass das Gesetz im Falle eines schwangeren Weibes, das von einem von zwei raufenden Männern unabsichtlich erschlagen wird, Leben um Leben fordert, wie die jetzige Ordnung des Textes ergibt. Endlich ist die Unterbrechung, welche die Gesetze betreffend die Schädigung eines Sklaven bei der jetzigen Ordnung der Verse durch das Dazwischentreten des Falles der schwangern Frau erleidet, unerträglich und beispiellos. Bei der ursprünglichen Ordnung aber standen V. 26 und 27 unmittelbar vor V. 20, und es war nicht nur alles über den Sklaven zusammen, sondern es kamen auch, wie sich wohl gebührt, zuerst die Fälle blosser Beschädigung eines Körperteils und nachher der Tötungsfall. Aehnlich war die Sache hinsichtlich des Freien; alles war

beisammen und in besserer Ordnung, da V. 23—25 unmittelbar nach V. 19 kam.

21. Wenn der Tod nicht unmittelbar auf den Schlag folgt, dann ist es indirekter Totschlag, der im Falle des eigenen Sklaven vom Gesetze übersehen wird; vgl. das zu Gen. 37, 22 über den in direkten Mord Gesagte.

22. Ueber ינצו vgl. zu 2, 13. Im Raufen stösst einer der Männer hart gegen das schwangere Weib. ולא יהיה אסון kann nur mit Bezug auf die Mutter, nicht aber von dem Falle verstanden werden, wo weder diese noch das Kind an Leib und Leben Schaden nimmt, weil ein solcher Fall gar nicht von den Richter kommen würde. Das Verursachen einer Fehlgeburt wird nur mit Geldbusse bestraft, weil das embryonische Leben sonderbarer Weise sehr gering geschätzt wurde. So ist im Talmud, wo über alles Mögliche und so manches Unmögliche verhandelt wird, nirgends im Ernste vom Abtreiben der Leibesfrucht als einer ungesetzlichen Tat die Rede, was nur durch die Annahme, dass eine solche Tat gar nicht für ungesetzlich angesehen wurde, zu erklären ist. Synhedrin 57b wird aus einem Aggada-Buche eine vereinzelte Ansicht angeführt, wonach die Abortion ein Verbrechen wäre; die Halacha aber nimmt davon wie von einer aggadäischen Ueberschwenglichkeit keine Notiz. — בעל ist nur grammatisch Subjekt zu ישית; denn ein Gesetz kann nicht die Bemessung des Schadenersatzes dem Gutachten des Geschädigten anheimstellen. Logisch ist das Subjekt das Gericht, und die Persönlichkeit des Gatten gibt den Masstab für die Bemessung ab. Der Sinn ist danach der: wie es ihm die gesellschaftliche Stellung des Ehemannes auferlegt. Ein gemeiner, armer Mann, der seine Familie kaum ernähren kann, empfindet den Verlust eines Kindes nicht so schwer wie der Reiche und Angesehene. בפלילים ist, namentlich in diesem Zusammenhang, ein unerklärliches Wort. Buddes Emendation בְּנְפָלִים trifft zu. Der Plural ist wie bei dem vorherg. ילדיה.

23. Sieh zu V. 19. Danach liegt hier der Unterfall des dortigen vor. Wenn der geschlagene freie Mann nicht unversehrt davon kommt, dann gilt diese gesetzliche Vorschrift. אסון bezeichnet einen schweren Unfall und umfasst, wie der Zusammenhang hier ergibt, sowohl erhebliche Körperverletzung als den Tod. Für ונתתה ist ונתן zu lesen und V. 19 und 32 zu vergleichen. Der Urheber des Schadens soll hergeben Leben um Leben u. s. w.

26. Sieh zu V. 19. Danach haben wir hier einen zweiten Unterfall von V. 20.

28. Die Steinigung des Ochsen ist, wie das Verbot, dessen Fleisch zu geniessen, zeigt, eine Geldbusse für den Herrn; vgl. den Fall Lev. 20, 15, wo das Fleisch des gesetzlich zu tötenden Tieres nicht verboten wird, weil in jenem Falle eine Geldbusse nicht am Platze ist.

31. Hier, wo בן und בת mit עבד und אמה kontrastieren, heisst בן ein freier Mann und בת ein freies Weib; sonst wäre der Gegensatz unerklärlich, da auch der Sklave und die Sklavin ihren Eltern Sohn und Tochter sind; sieh zu V. 9 und vgl. den Kontrast von υἱὸς und δοῦλος Joh. 8, 35, der ebenfalls auf diesem hebräischen Sprachgebrauch beruht.

33. Für כסף will Budde כספו lesen, aber mit schlechtem Geschmack. Denn כספו würde nur heissen, „sein Preis“, gleichviel ob Geld oder Geldeswert, vgl. Gen. 31, 15, dagegen bezeichnet blosses כסף ohne Suff. nur klingende Münze, die hier vom Gesetze gefordert wird.

35. יגף, neben dem ומת völlig überflüssig wäre, ist wohl verschrieben für יגח, welches LXX wie V. 27. 30. 31 auch hier zum Ausdruck bringen.

XXII.

1. לו beziehen alle Erklärer auf den Totschläger und geben dem Satze den Sinn: er hat keine Blutschuld. Aber dafür müsste es עליו statt לו heissen; vgl. Deut. 19, 10. לו bezieht sich auf den totgeschlagenen Dieb, und der Sinn des Satzes ist: es ist kein Mord an ihm verübt worden, wörtlich er, d. i., sein Fall, kann nicht Genugtuung für Mord fordern. Wie ל hier von der Forderung, so wird על in der angeführten Deuterononiumstelle von der Obliegenheit und der Verantwotlichkeit gebraucht. Im Arab. sagt man daher لي عليك ich habe bei dir zu fordern, und ähnlich in der Sprache der Mischna.

2b ist Fortsetzung von 21, 37. V. 1 und V 2a sind parenthetisch oder vielleicht gar aus anderswoher verschlagen.

4. Für יבער ist unbedingt יְבַעֵר als Piel oder יַבְעֵר als defectiv geschriebenes Hiph. zu lesen. Unmittelbar nach איש ist אֵשׁ wegen der Aehnlichkeit mit diesem irrtümlich ausgefallen. אש שדה ist = Feldfeuer, d. i., Feuer im Felde. Für בעירה ist mit Hoffm. תַּבְעֵרָה und ausserdem auch וּבָעֲרָה שׂדה für ובער בשדה zu lesen. Der Text ist hier auch anderweitig beschädigt und verstümmelt. Nach Sam.

und LXX deckte der Wortlaut hier zwei Fälle, den Fall, wo nur ein Teil des Ackers oder Weinbergs beschädigt wurde, und den Fall, wo sie ganz vernichtet wurden. Danach betrifft מיטב שדהו וגו׳, worin das Suff. auf אחר sich bezieht, den letztgenannten Fall. Wenn nur ein Teil des Ackers oder Weinbergs zerstört worden, lässt sich aus der Qualität dessen, was unversehrt geblieben, die Grösse des Schadens ermessen; wenn dagegen alles zerstört und von dem Ertrag nichts zurückgeblieben ist, so nimmt das Gesetz an, dass der vernichtete Ertrag an Güte dem des besten Ackers oder Weinbergs gleichkam, den der Eigentümer ausserdem besitzt; vgl. die Ansicht des Rabbi Ischmael in Mekhilta zur Stelle.

5. Hier ist zu beachten, dass es הקמה und השדה, mit dem Artikel, heisst, während גדיש dessen entbehrt. Diese Spracherscheinung erklärt sich durch einen ähnlichen Fall in der Mischna. Bikkurim 3, 3 ist nämlich zu lesen: הקרובים מביאים התאנים והענבים והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים, wo der Artikel in התאנים und הענבים offenbar gebraucht ist, um die Feigen und Weintrauben als im ursprünglichen Zustand befindlich zu bezeichnen, zum Unterschied von גרוגרות und צמוקים, die getrocknete Feigen, respekt. getrocknete Weintrauben bedeuten. Demgemäss würde auch hier der ursprüngliche, natürliche Zustand des auf den Halmen stehenden Getreides und des Ackers überhaupt im Unterschied vom abgeschnittenen und künstlich errichteten Getreideschober den Artikel bei קמה und שדה erklären. Im A. T. ist mir kein anderes Beispiel von diesem Gebrauche des Artikels bekannt. In der Sprache der Mischna gehört der ständige Gebrauch des Artikels in יֵצֶר הרע, während es nie anders heisst als יצר טוב, ebenfalls hierher. Auch da drückt der Artikel Unsprünglichkeit aus. Denn nach rabbinischer Anschauung wird der gute Trieb im Menschen anerzogen und stellt sich frühestens erst nach Zurücklegung des dreizehnten Lebensjahrs ein, während der böse Trieb ihm angeboren, also ursprünglich ist. vgl. Synhedrin 91 b und besonders Aboth de-Rabbi Nathan ed. Schechter Seite 62.

6. כלים bezeichnet hier weder Geräte noch Kostbarkeiten, sondern Geldeswert, Sachen von irgend welchem Werte; vgl. 1 Sam. 17, 21, wo Esswaren, bestehend aus Brot und Käse, כלים genannt werden.

7. Die alten Rabbinen verstanden ונקרב אל האלהים vom Eide, vgl. Mekhilta zur Stelle, aber dazu passt אם לא nicht, denn es müsste statt dessen bloss אם ohne Negation heissen. אלהים ist hier

Bezeichnung für das Orakel. In Mekhilla wird diese Fassung auch erwähnt, aber unkritisch verworfen; vgl. die folg. Bemerkung. אם לא שלח וגו׳ ist = wenn er nicht eingesteht, dass er sich vergriffen.

8. Hier ist der Relativsatz אשר יאמר כי הוא זה unklar. An sich könnte das Subjekt zu יאמר unbestimmt sein und das Ganze den betreffenden Gegenstand als solchen bezeichnen, der sich identifizieren lässt; aber das geht in diesem Zusammenhang nicht an, weil das Orakel alles identifizieren kann. Darum glaube ich, dass dieser Satz am unrechten Orte steht. Er stand wohl ursprünglich zu Anfang des zweiten Halbverses, wo er besagen wollte: derjenige, von dem es — das Orakel — sagt, dass er es ist, d. i., dass er der Schuldige ist. Der zweite Relativsatz wäre danach epexegetisch zum ersten oder bloss Glosse dazu.

9. Hier ist zu beachten, dass der Zeuge für den Verklagten ראה, nicht עד heisst. Ueber den Grund hierfür sieh zu 20, 16.

10. Ueber אם לא שלח וגו׳ vgl. zu V. 7. Was mit ולקח בעליו gesagt sein will, ist nicht ganz klar. Am sichersten bezieht man die Worte auf die beiden ersten Fälle in V. 9 b. Wenn das Tier gestorben ist oder ein Glied gebrochen hat, dann soll der Eigentümer das tote oder verkrüppelte Tier zurück erhalten und sich damit begnügen. Dass er im Falle das Tier von Räubern weggeschleppt wurde, nichts bekommt, versteht sich danach von selbst. Am Schlusse ist לא für ולא zu lesen und V. 12 zu vergleichen. Waw ist aus dem Vorherg. verdoppelt.

12. עד ist in dieser Verbindung ausgeschlossen. Denn obgleich unter gewissen Umständen ein blosser Steinhaufen Zeuge genannt werden kann, vgl. Gen. 31, 52, so kann doch in der nüchternen Sprache des Gesetzes unter עד nur eine Person, nicht eine Sache verstanden werden. Diese Schwierigkeit wird zwar leicht beseitigt, wenn man für יבאהו nach Sam. יביא liest und עד als Objekt dazu fasst. Aber das genügt nicht, denn es bleibt dann immer noch eine Schwierigkeit, da dieser Zeuge ein Zeuge für den Verklagten sein würde, welchen Zeugen jedoch עד nicht bezeichnen kann; vgl. zu 20, 16. Darum muss man nicht nur das Suff. in יביאהו streichen, sondern auch עֹר für עד lesen und טרפה zu dem Vorherg. ziehen. Danach ist der Sinn des Satzes der: er soll das Fell des zerrissenen Tieres vorlegen; vgl. die Fassung Abba Sauls Baba-Kamma 11a und sieh Aruch s. v. אדר II. Das Fell macht nicht nur durch seine Farbe die Identifizierung möglich, sondern dient auch in diesem speziellen Falle als kräftiger Beweis, weil

am Felle eines zerrissenen Tieres unverkennbare Spuren der Krallen und Fänge des Raubtieres sich zeigen. Der Satz לא ישלם steht dann für sich, und das Objekt des Verbums muss aus dem Zusammenhang ergänzt werden; vgl. V. 2. 5. 13. 14.

14. הוא bezieht sich auf das Tier. Dass שכיר von einem Tiere gesagt werden kann, beweist Jes. 7, 20. Subjekt zu בא ist aus בעליו zu entnehmen und בא בשכרו = er erhält den Mietspreis dafür; vgl. zu יבא בשלום 18, 23. Wenn der Eigentümer zugegen ist, wird das Tier nicht ersetzt; doch, wenn es unter solchen Umständen nicht ausgeliehen, sondern gemietet ist, muss der Mietspreis für die ganze Zeit, für welche das Tier gemietet war, bezahlt werden, selbst wenn sie noch nicht abgelaufen ist.

17. Hier muss bei der traditionellen Fassung auch nur bei der geringsten Aufmerksamkeit dreierlei auffallen, nämlich das Femininum מכשפה, das sonst nirgends vorkommt, der Ausdruck לא תחיה, durch den die gesetzliche Todesstrafe niemals bezeichnet wird, und die Stellung dieser heterogenen Vorschrift zwischen zwei andern, die beide Vergehen gegen die Sittlichkeit betreffen. Wenn man alles das erwägt und dazu noch in Betracht zieht, dass מכשפה auch bildlicher Ausdruck sein kann, drängt sich von selbst die Frage auf: Muss dieses Verbot von Zauberei handeln? Ist es nicht vielmehr anders zu verstehen? Wir wollen sehen.

Der Isebel werden 2 K. 9, 22 כשפים zugeschrieben; ebenso Nah. 3, 4 Nineve und Jes. 47, 9 dem babylonischen Staate. An den beiden erstern Stellen paart sich כשפים mit זנונים. Dieser Umstand macht es mehr als wahrscheinlich, dass כשפים in allen drei Fällen in übertragenem Sinne gebraucht ist und teils Buhlerkünste und Koketterien, teils politische Intrigen und diplomatische Kniffe bezeichnet. Demnach kann מכשפה sehr gut ein böses Weib heissen, das Männer verführt; vgl. zu Mal. 3, 5. Aber dann muss man in dem uns vorliegenden Satze nichts mehr erblicken als ein Verbot, ein solches Weib aufzuziehen, d, i., entweder die Erziehung eines jungen Mädchens was Anstand und gute Sitte betrifft so zu vernachlässigen, dass es ein gefährliches verführendes Frauenzimmer wird, oder es geradezu zu einem solchen heranzubilden. Letztere Deutung scheint mir die passendere zu sein. In einem Volke, wo der Vater von dem Verführer seiner Tochter, auch wenn er sie ihm zum Weibe nicht gab, gesetzlich eine für die damalige Zeit nicht unbeträchtliche Summe erhielt, war wohl Gefahr, dass mancher ehrlose Vater aus gemeiner Gewinnsucht seiner Tochter

durch die Erziehung die Kunst beibringen könnte, verführend die Verführte zu spielen. Solche ehrlose Tat verbietet unser kurzes Gesetz, und ihm entspricht Lev. 19, 29. — Dass Piel von חיה mit Bezug auf Viehzucht gebraucht werden kann, dafür bedarf es wohl keines besondern Beweises. Ueber dessen Gebrauch von der Erziehung von Menschen vgl. Sach. 10, 9, wo, wie bereits allgemein fest steht, mit LXX וְחִיּוּ statt וְחָיוּ zu sprechen ist.

24. עמי ist in dieser Verbindung unmöglich. LXX drücken אחיך aus, das jedoch graphisch zu fern liegt und darum wohl bloss geraten ist. Ich vermute, dass der Text ursprünglich הֶעָנִי für עמי las. Bei dieser Lesart ist aber את העני עמך als Randglosse, die in den Text geraten, zu streichen. In dieser Glosse, worin das letzte Wort עִמָּךְ gesprochen sein will, ist את העני Subjekt und עמך in der Aussprache עִמָּךְ Prädikat, sodass das Ganze heisst: את העני ist so viel wie עִמָּךְ. Ueber dergleichen Glossen vgl. zu 2 K. 9, 4. Der Zweck unserer Glosse ist die Beschränkung des hier vorliegenden Verbots auf das Darlehen an einen Volksgenossen; vgl. Deut. 23, 21.

25. אם חבל תחבל ist = wenn du überhaupt abpfändest. Die Verstärkung des Verbalbegriffs durch den Inf. absol. in dem Bedingungssatze stellt in der Sprache des Gesetzes die Handlung als solche dar, deren mögliches Stattfinden bedauerlich ist.

26, כסותו לבדה pflegt man zu übersetzen seine einzige Decke. Aber dafür ist der Ausdruck nicht nur unidiomatisch, denn dies müsste nach Gen. 27, 38 heissen כסות אחת היא לו, sondern auch ungrammatisch; vgl. zu Deut. 6, 4. Für לבדה lese man, dem לעורו entsprechend, לְבַדָּיו = für seine Glieder. Ueber diesen dichterischen Ausdruck und den im Verse dadurch entstehenden Parallelismus vgl. 19, 3.

28. Die traditionelle Fassung von מלאתך ודמעך ist doch wohl zu absonderlich; auch ist Thräne für Wein und Oel ein zu poetischer Ausdruck für die Sprache des Gesetzes, zumal da selbst in der hebräischen Poesie nichts Aehnliches vorkommt. Höchst wahrscheinlich ist der Sinn: deine Fülle oder dein Tröpflein, das heisst, wie viel es immer ist, eine Menge oder ein Winziges.

30. Sprich וּבְשַׂר als st. constr. und streiche nach LXX בשדה, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Dagegen ist טרפה ohne Artikel hier besser hebräisch als das von andern vorgeschlagene הטרפה; vgl. Hag. 2, 12 בשר קדש und Ez. 4, 14 בשר פגול. Nötig ist dagegen der Artikel bei בשר החזיר Jes. 65, 4, weil חזיר eine Tiergattung bezeichnet.

XXIII.

1. Den ersten Halbvers pflegt man zu übersetzen „du sollst kein falsches Gerücht aussprengen". Allein נשא kann nicht heissen aussprengen, und für das alttestamentliche Gesetz kommt das blosse Aussprengen eines Gerüchts nicht in Betracht. נשא heisst hier auf sich nehmen, unternehmen. Was שמע betrifft, so heisst das Partizip שֹׁמֵעַ Ri. 11, 10 und wahrscheinlich auch Pr. 21, 28 Ohrenzeuge; vgl. hier oben 22, 9 רֹאֶה Augenzeuge. Danach ist unser Substantiv = eine Aeusserung in ihrer Beziehung zum Ohrenzeugen. Was also hier verboten wird, ist die Uebernahme der Bezeugung eines Versprechens oder mündlichen Verabkommens, dessen Ohrenzeuge man nicht war. Dass von der Uebernahme der Handlung statt von der Handlung selbst die Rede ist, stimmt ganz zu der Ausdrucksweise im zweiten Halbvers.

2. Hier ist der Text in beiden Halbversen so arg entstellt, dass jeder Versuch, den ursprünglichen Wortlaut nach Vermutung wiederherzustellen, scheitern muss. Im zweiten Halbvers scheint ריב לנטת zu heissen etwas, das in seiner Neigung schwankt, d. i., das bald nach dieser, bald nach jener Seite hinneigt. Ueber ריב vgl. arab. رَيْب. להטת ist Kausativ und heisst das Zweifelhafte (ריב), gleichsam bald hierher, bald dorthin sich Neigende, entscheiden, eigentlich ihm eine entscheidende Neigung geben; vgl. den häufigen Gebrauch von הכריע in der Sprache der Mischna.

5. Für כי ist unbedingt לא und תַעֲזֹר für das widersinnige מעזב zu lesen. Der Sinn ist dann der: du sollst nicht deines Feindes Esel sehen etc. und unterlassen, ihm zu helfen, d. i., wenn du siehst . . ., dann unterlasse nicht, ihm zu helfen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Deut. 22, 4. Auch im zweiten Halbvers ist עזר תעזר für עזב תעזב zu lesen. Die ganze Konfusion entstand hier durch die Setzung von כי statt לא, wobei der Abschreiber an den Anfang von V. 4 dachte.

6. Ich glaube nicht, dass es sich hier um Beugen des Rechtes handelt. Dies scheint mir in den Worten nicht zu liegen. Vielmehr denke ich, dass die Redensart הטה משפט פ׳ heisst: jemandes Rechtssache zeitweilig oder für immer abweisen. Für diese Fassung spricht der Umstand, dass man auch הטה את פ׳ מדין sagte. Dass solche Praxis so wohl in der ältern Zeit als auch später nicht ungewöhnlich war, zeigen Jes. 1, 23b und Luk. 18, 1—5.

7. Hier lesen die alten Rabbinen im ersten Halbvers eine Vorschrift heraus, wonach ein Mörder, der vor Gericht einmal freigesprochen wurde, wegen desselben Verbrechens nicht noch einmal prozessiert werden darf, selbst wenn nachher Zweifel an seiner Unschuld entstanden sind; vgl. Synh. 33b. Doch fasst man die fraglichen Worte besser als Ermahnung, in zweifelhaften Fällen, wo die Schuld des Angeklagten nicht bestimmt erwiesen ist, lieber zu seinen Gunsten als gegen ihn zu entscheiden, damit nicht unter Umständen ein Justizmord begangen wird. Danach würden die Schlussworte die Versicherung enthalten, dass im Falle der wegen Mangels an sicherem Beweis Freigesprochene tatsächlich schuldig ist, JHVH selber nachträglich die Sache in die Hand nehmen und die verdiente Strafe an ihm vollziehen wird. Anders jedoch lautet das minder skrupulöse, mehr vom Verlangen, die Gesellschaft von Verbrechern zu befreien als vom Gebote der Menschenliebe beeinflusste Volksurteil; vgl. zu Pr. 17, 15.

8. Hier ist vor allem zu beachten, dass das Verbot motiviert wird. Deswegen kann aber hier von ausgesprochener Bestechung nicht die Rede sein, denn ein Verbot dieser bedarf ebenso wenig einer Begründung, wie das Verbot des Diebstahls und Mordes. Es handelt sich hier mit Bezug auf die Richter um Geschenke im Allgemeinen. Der Richter wird gewarnt, sich von keiner der beiden Parteien selbst ohne böse Absicht irgend welche Aufmerksamkeit erweisen zu lassen, weil es ihm sonst bei dem besten Willen nicht möglich ist, unparteiisch zu urteilen. In diesem Sinne verstanden die alten Rabbinen unser Verbot. Manche von ihnen gingen in ihrer Vorsicht darin so weit, dass sie sich weigerten, über die Sache eines Menschen zu Gericht zu sitzen, der ihnen einen noch so geringen Gefallen getan, eine unbedeutende höfliche Aufmerksamkeit erwiesen oder auch nur ein Kompliment (שחד דברים) gemacht hatte; vgl. Kethuboth 105b. Wenn hier aber von ausgesprochener Bestechung nicht die Rede ist, wird schon dadurch allein in der Begründung יעור verdächtig; denn dass die Annahme einer arglosen Aufmerksamkeit den Richter verblendet, ist doch wohl viel zu viel gesagt. Dazu kommt aber noch, dass das Verbum עור sonst stets die Augen, nie die Person selbst zum Objekt hat; vgl. Deut. 16, 19. 2 K 25, 7. Jer. 39, 7 und 52, 11. Wir wollen jedoch diesen Punkt vorläufig auf sich beruhen lassen und der Bequemlichkeit halber zuerst פקחים näher betrachten. Dieses Adjektiv, welches im A. T. nur hier vorkommt (vgl. zu 4, 11), kann seiner Form nach

nur ein Gebrechen bezeichnen, vgl. פִּסֵּחַ, עִוֵּר, חֵרֵשׁ גִּבֵּן, גִּבֵּחַ, אִלֵּם und קֵרֵחַ, mithin ist die traditionelle Wiedergabe „sehende“ falsch, da die Fähigkeit zu sehen, vernünftiger Weise als Gebrechen nicht angesehen werden kann. In der Parallelstelle Deut. 16, 19 steht חכמים für פקחים, und das gibt den Aufschluss. Denn פִּקֵּחַ kommt wohl in der Mischna hie und da im Sinne von „hörend“, „sehend“ „bei Sinnen seiend“ vor, aber dieser Gebrauch beruht eben nur auf Missverständnis des Ausdrucks hier und auf Jes. 42, 20, wo, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vorliegt. Am häufigsten wird פקח in der Sprache der Mischna gebraucht mit Bezug auf einen Menschen, der seinen Vorteil vor Gericht wahrnimmt und durch einen schlauen Kniff dem Gesetze zu entschlüpfen weiss. Dies ist die ursprüngliche, legitime, seiner Form entsprechende Bedeutung des fraglichen Adjektivs, denn es sieht der Sprachgeist die ethisch schiefe Anlage des Drehkopfs gleichsam als physisches Gebrechen an. Und ungefähr diesen Sinn hat das Wort hier. Selbstverständlich muss der Ausdruck danach nicht auf die Richter, sondern auf die jeweilige Partei vor Gericht bezogen werden. Jetzt können wir zum Verbum zurückkehren. Für יעור ist יָעִיר zu lesen. Der Sinn des Satzes ist dann der: die richterliche Annahme von Aufmerksamkeiten ermutigt schlaue Litiganten, d. i., wenn der Richter geneigt ist, sich Aufmerksamkeiten erweisen zu lassen, finden sich Schlauköpfe, die mit solchen bereit sind, um den Richter für sich einzunehmen. Wenn der so eingenommene Richter später in der Sache eines Verehrers und Gönners zu entscheiden hat, dann liegt es in der menschlichen Natur, dass ihm das, was der Gegner für sich vorbringt, in schiefem Lichte erscheint; vgl. die oben aus Kethuboth angeführte Talmudstelle, wo einem Manne, der sich habituell Sachen ausleiht, verboten wird, als Richter zu fungieren.

9. לחץ in übertragenem Sinne wird niemals mit Bezug auf ein einzelnes Individuum gebraucht, sondern immer nur mit Bezug auf eine Volksklasse oder von dem Drucke eines besiegten und unterworfenen Volkes. Auch bei dem hier vorliegenden Verbote ist an die Bedrückung der fremden Bevölkerung aus Nationalstolz oder Nationalhass zu denken. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz.

11. והשביעית, nicht ובשביעית, weil die ganze Dauer des Jahres gemeint ist. ב kann in solchem Falle nur mit Suffixen gebraucht werden, weil da die andere Ausdrucksweise unmöglich ist. Denn

wohl kann את den Acc. der Zeitdauer bezeichnen, jedoch nur wenn diese durch ein Nomen ausgedrückt ist, nicht aber bei darauf bezüglichem Suffixe; gl. 12, 16. תשמטנה bezieht sich auf ארצך und תמשתה auf תבואתה im vorherg. Verse.

12. In וינפש ist mir die Niphalform sehr verdächtig. Im Talmud Sabbath 5b, Baba-kamma 31a und sonst lautet der Inf. dieses Verbums mit ל לפש, was nur Kal sein kann; vgl. zu Pr. 19, 2. Danach wäre hier יִנְפֹּשׁ zu sprechen und zum beibehaltenen Nun im Imperf. Jer. 3, 5 ינטר zu vergleichen.

14. רגלים ist lange nicht dasselbe wie פעמים, und ersteres ist an dieser Stelle korrekter, wenigstens genauer. Anderseits gibt es Fälle, wo רגלים statt פעמים absolut falsch wäre. Ueber den Unterschied zwischen den beiden sieh zu Num. 22, 28.

15. Ueber die Bedeutung, die חדש hier hat, sieh die Ausführung zu 13, 4. Im zweiten Halbvers ist nach der massoretischen Punktation des Verbums, die ich für die richtige halte, פני Subjekt zu יראו.

16. Im zweiten Halbvers ist der Text nicht in Ordnung, denn בצאת השנה ist unhebräisch, da יצא von der Zeit nicht gebraucht werden kann, Ausser dieser sprachlichen bietet der fragliche Ausdruck auch eine sachliche Schwierigkeit. Denn in vorexilischer Zeit begann das Jahr für alle Zwecke mit dem Monate Tišri; nach dem Exile fing das kirchliche Jahr mit dem Monat Nisan an, während das bürgerliche Jahr verblieb, wie es war, und wie es noch jetzt für die Juden ist. Zu keiner Zeit war also der fünfzehnte Tag des Monats Tišri, auf den das Herbstfest fällt, der Ausgang des alten Jahres. Ich vermute das der Text für בצאת השנה ursprünglich תְּבוּאַת הַשָּׂדֶה las. Dieser Ausdruck hinge dann von האסיף ab, obgleich dieses nicht im st. constr. steht. Die Konstr. ist dieselbe wie in הקציר בכורי מעשיכם. Die Konstruktion ist barsch, kann aber in dieser sehr alten Stelle nicht befremden. Was unmittelbar darauf folgt, ist Epexegese oder vielleicht nur eine Glosse; vgl. zu 34, 22.

17. כל זכורך pflegt man zu übersetzen alles Männliche unter euch oder alle deine Mannsbilder. Aber nach Deut. 16, 11 erschienen auch Frauen am Feste vor JHVH; vgl. auch 1 Sam. 1, 4. 5. Der fragliche Ausdruck bezeichnet bald alle Erwachsenen und kräftigen beiderlei Geschlechts, bald schliesst er Frauen sowohl als Kinder aus; vgl. Deut. 20, 13. 14. Hier sind die Frauen wegen der erstgenannten beiden Stellen eingeschlossen. Was kräftig

genug ist, die Wallfahrt mitzumachen, muss am Feste vor JHVH erscheinen; vgl. zu Gen. 17, 14.

18. Für זבחי und חגי spricht man besser זְבָחַי und חַגַּי als Plurale. Jedenfalls aber ist nicht nur das Passahopfer, sondern jedes Opfer gemeint. Mit Bezug auf den ersten Halbvers ist nicht zu vergessen, dass mit der einzigen Ausnahme des Dankopfers die das Opfer begleitende Mincha in keinem Falle Gesäuertes enthalten durfte; vgl. Lev. 2, 11.

19. Der Grund des Verbots im zweiten Halbvers lässt sich nicht mehr ermitteln. Alles, was darüber gesagt worden, ist aus der Luft gegriffen. Nicht einmal der Sinn des Verbots ist sicher, denn es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser בְּחֵלֶב für בחלב sprach; vgl. Synhedrin 4 b und 5 a. In letzterem Falle läge hier dasselbe Gesetz vor wie Lev. 22, 27, nur in älterer Form und mit mehr Strenge die Grenzen des Zeitraums erweiternd, innerhalb dessen ein Muttertier mit seinem Jungen nicht geschlachtet werden darf. Der Zeitraum wäre etwa acht Tage, während welcher ausgelassenes Fett auch ohne Eis sich leidlich hält.

20. Das doppelt defektiv geschriebene Schlusswort will höchst wahrscheinlich הֲכִנֹתִי gesprochen werden. Es ist dies eine minder klassische Nebenform von הֲכִינוֹתִי.

21. תַּמֵּר von מרה ist eine Unform. Das Wort ist wohl תָּמֵר zu sprechen. Im zweiten Halbvers begründet der erste Satz השמר מפניו und der zweite שמע בקולו. לא ישא לפשעכם ist = er kann euere Missètat nicht vergeben. Wärend der Engel Befehle JHVHs übermittelt, weshalb ihm so genau zu gehorchen ist wie JHVH selbst, hat er die Macht nicht, Sünden zu vergeben, und darum muss man sich vor ihm sehr in Acht nehmen.

23. Hier ist כי weder versichernd noch begründend, sondern temporell zu verstehen; sonst müsste es mit umgekehrter Wortfolge מלאכי ילך heissen. Das Ganze ist Zeitangabe zu V. 24.

24. Das Suff. in כמעשיהם bezieht sich, wie der zweite Halbvers zeigt, nicht auf die vorher genannten Völker, sondern auf ihre Götter. Danach bezeichnet מעשה hier, wie Num. 8, 4 und 1 K. 7, 28, die Art und Weise, wie etwas gemacht ist. Das Verbot betrifft also das Kopieren der Götterbilder als blosse Kunstwerke ohne Absicht, sie anzubeten. Sieh Mekhilta zu 20, 23.

25. Der hier versprochene Segen ist nicht mit Bezug auf die Quantität, sondern mit Bezug auf die hygienische Qualität zu verstehen; vgl. zu Gen. 17, 16 und besonders zu Deut. 28, 5. JHVH

verspricht, dafür zu sorgen, dass seinem Volke Speise und Trank wohlbekommen und sie davon nicht krank werden. Zu dieser Fassung wird man duch den Inhalt des zweiten Halbverses gezwungen. Ueber den speziellen Gebrauch von ברך mit Bezug auf die Beschaffenheit von Nahrungsmitteln und die Folgen ihres Genusses vgl. Mekhilta zu 16, 16, wo es heisst האוכל כשעור הזה בריא ומבורך wer gerade so viel, nicht mehr und nicht weniger, isst, dem bekommt es wohl, und er bleibt bei guter Gesundheit.

28. צרעה soll nach den Wörterbüchern Wespen oder Hornissen heissen. Allein Insekten, wenn auch noch so zahlreich und peinlich, sind doch eine zu schwache Macht, um so viele Völker aus ihren Wohnsitzen zu verjagen. Der Staat New Jersey z. B. ist voll von Moskitos, einer Art sehr lästiger Insekten vom genus culex, ist aber dennoch verhältnismässig einer der bevölkertesten der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auch die Etymologie von צרעה und dessen ständiger Gebrauch im Sing. sprechen nicht für die angebliche Bedeutung. Endlich passt diese Bedeutung zu dem, was unmittelbar darauf folgt, durchaus nicht. Denn nach V. 29 und 30 ist JHVH gezwungen, die völlige Vertreibung der jetzigen Einwohner Kanaans allmälig und nicht mit einem Schlage zu vollbringen, damit das Land nicht zur Wüste und die wilden Tiere darin durch ihre anwachsende Menge Israel gefährlich werden. Könnte nun JHVH nach der hier zu Grunde liegenden Anschauung Hornissen befehlen, so hätte er ja auch den wilden Tieren befehlen können, das gelobte Land zu räumen. Aber, wie es scheint, kann er dies nach unserem Verfasser nicht tun. Die naive Vorstellung, die sich in diesem sehr alten Stücke ausspricht, ist eben die: JHVH kann wohl der leblosen Natur befehlen, nicht einem Tiere, das einerseits einen eigenen Willen hat, andererseits aber mit Vernunft nicht begabt ist und die Hoheit eines Gottes nicht begreifen kann. Am sichersten fasst man צרעה als Synonym von צרעת. Ersteres scheint ein umfassenderer Ausdruck zu sein als letzteres; vgl. Ibn Esra zur Stelle. Wenn der Aussatz oder dergleichen in einem Lande epidemisch wird, kann ein grosser Teil der Bevölkerung der Plage erliegen und der Rest gezwungen werden, sich andere Wohnsitze zu suchen; vgl. zu Lev. 14, 34.

31. Für וגרשתמו lese man וגרשתים oder וגרשתם und fasse JHVH als Subjekt dazu. Die Recepta ist sprachlich und sachlich falsch. Denn das Suff. מו ist rein poetisch, und in der gemeinen Prosa kann wohl in feierlicher Rede ein poetischer Ausdruck aber nicht

eine poetische Wortform vorkommen. Dann verlangen auch der Zusammenhang und die Beschaffenheit der Handlung JHVH als Subjekt.

33. Für יהיה bietet Sam. יהיו, doch ist die Recepta vorzuziehen. יהיה ist neutrisch. Der Sinn ist: das Leben der Heiden im eroberten Lande würde eine Gefahr sein für dich; vgl. zu Deut. 7, 16.

XXIV.

1. Die Voranstellung des Nomens in ואל משה אמר kennzeichnet den darauf folgenden Befehl als solchen, der das Volk nicht angeht. Die vorhergehenden Gesetze und die Verheissungen am Schlusse von Kap. 23 sollte Moses dem gesamten Volke mitteilen; dagegen ist das, was hier unmittelbar darauf folgt, etwas, das mit dem Volke nichts zu tun hat. — Aharon und Nadab und Abihu fungiren bei dieser Gelegenheit lediglich als Aelteste Israels, werden aber wegen ihrer Verwandtschaft mit Moses besonders genannt. Aus diesem Grunde werden Nadab und Abihu hier nicht wie sonst als Söhne Aharons bezeichnet.

2. Dieser Vers, in dem von Moses in der dritten statt der zweiten Person, wie im vorherg., geredet wird, gibt sich dadurch als secundär zu erkennen.

4. מַצֵּבָה geben Sam. und LXX, denen der Ausdruck wegen 23, 24 und Deut. 16, 22 verpönt war, so wieder, wie wenn das Textwort das neutrale und darum harmlose אבנים wäre. Das ist aber unnötige Mühe. Denn der Verfasser wollte das Wort מַצָּבָה gesprochen wissen, und in dieser Aussprache ist es harmlos genug. Es ist dasselbe Wort, das 1 Sam. 14, 12 Posten oder Besatzung heisst, bedeutet aber hier „Standort"; vgl. das Masc. מַצָּב das ebenfalls beide Bedeutungen hat. Moses richtete für die zwölf Stämme Israels eben so viele Standorte her, wo sie sich jeder für sich für die Riten der Bundesschliessung aufpflanzen sollten. In dieser Fassung ist ויבן mit Bezug auf die Partitionen zwischen den Standorten gut klassisch; dagegen müsste es bei der Aussprache מַצֵּבָה gut hebräisch statt dessen heissen וַיָּקֶם, vgl. Lev. 26, 1, oder וַיַּצֵּב nach Gen. 34, 20. 2 Sam. 18, 18 und 2 K 17, 10.

5. Bei dem Ausdruck נערי בני ישראל ist ebenso wenig an das Alter zu denken wie bei זקני בני ישראל; vgl. zu Gen. 24, 2. Wie letzterer Ausdruck den Gemeinderat bezeichnet, heisst ersterer Gemeindediener. So werden hier die Männer genannt, die vor der Einsetzung Aharons und seiner Söhne als Priester fungierten; vgl.

1. Sam. 2, 18, wo es von dem als Diener JHVHs im Heiligtum fungierenden Samuel נער חגור אפוד בד heisst.

6. Die ältere jüdische Exegese ruft hier für die Teilung des Blutes einen Engel herbei, vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 6, wahrscheinlich weil, wie schon früher bemerkt, im Kultus nichts gemessen werden durfte. Doch ist dies ganz unnötig. Denn חצי braucht nicht genau genommen zu werden, sondern kann sehr gut bloss einen bedeutenden Teil bezeichnen; vgl. den Gebrauch des Verbums von der Teilung in mehr als zwei Teile und in der Sprache der Mischna den häufigen Ausdruck חצי דבר etwas Unvollständiges. Tatsächlich kann hier von einer Teilung in zwei gleiche Hälften nicht die Rede sein, da der Teil des Blutes, womit das ganze Volk, wenn auch noch so spärlich, besprengt werden sollte, viel grösser sein musste als der Teil davon, der bloss auf den Altar gesprengt wurde.

7. נעשה bezieht sich auf die Gesetze und נשמע auf die Verheissungen, namentlich auf das 23, 28 und 29 vorausgesagte Verfahren JHVHs bei der Vertreibung der jetzigen Bewohner des gelobten Landes. Israel wollte sich die Voraussagung merken, und wenn die Zeit gekommen und die Vertreibung nur langsam vor sich ginge, darüber nicht murren. Zu dieser Fassung zwingt die Aufeinanderfolge der beiden Verba, die sonst umgekehrt sein müsste.

10. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandsatz. Dies ist hier aber nur das grammatische Verhältnis zwischen den beiden Sätzen; logisch bildet der zweite Halbvers das Objekt, während אלהי ישראל den Eigentümer der Füsse nennt. Die Konstruktion ist eine Abart von der in Gen. 1, 4 und das Ganze = ויראו והנה תחת רגלי אלהי ישראל וגו׳. תחת רגליו aber heisst nicht unter seinen Füssen, sondern ihm zu Füssen, d. i. in der nächsten Nähe der Stätte, wo er stand. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 32, 19 תחת ההר und Jos. 11, 3 תחת חרמון, wie auch den Gebrauch von מתחת in den geographischen Angaben Gen. 35, 8 und 1 K 4, 12. Wie es unter jemandes Füssen aussieht, lässt sich nicht wahrnehmen und kann daher auch literarisch nicht zur Darstellung kommen.

11. אציל, von אָצַל = einen Teil vom Ganzen trennen und bei Seite tun, bezeichnet einen Edlen, der über dem gemeinen Volke steht. Im zweiten Halbvers ist חזה, ein in der gemeinen Prosa sonst nicht vorkommendes Verbum, vgl. zu 18, 21, absichtlich gewählt. Das gewöhnliche ראה ging an dieser Stelle, wo Gott, den nach 33, 20 kein Mensch sehen kann, ohne gleich zu sterben,

grammatisch und logisch das Objekt ist, nicht an. Und so musste חזה dafür herhalten. Einen poetischen Ausdruck in der gemeinen Prosa nimmt ein denkender Leser nicht leicht wörtlich, und der einfältige Fromme verdreht die Augen und geht darüber hinweg. Bei ויאכלו וישתו kommt es nicht auf das wirkliche Stattfinden der dadurch bezeichneten Handlungen, sondern bloss auf ihre Möglichkeit an; denn der Sinn ist der: sie schauten Gott, worauf sie nicht nur nicht gleich starben, wie sie nach dem herrschenden Glauben hätten tun müssen, sondern es wurde auch ihr nomaler Zustand nicht im Geringsten gestört, sodass sie wie sonst essen und trinken konnten; vgl. zu Gen. 36, 25 und 2 K. 9. 34. Die übliche Fassung fördert eine Bizarrie zu Tage, wie sich deren, namentlich in solcher Verbindung, kein vernünftiger Schriftsteller zu Schulden kommen lässt.

12. Waw in והתורה entspricht dem واو المعيّة der Araber, und das Ganze ist so viel wie: die steinernen Tafeln mit der darauf geschriebenen Lehre und Satzung. Wäre והתורה ein zweites Objekt, so müsste die nota acc. davor wiederholt sein; vgl. zu Gen. 15, 18.

13. Wenn das Objekt, wie hier eine grosse geistige Persönlichkeit ist, bezeichnet שרת nicht gemeine Dienstleistung, sondern ungefähr das Verhältnis eines Famulus zu seinem Meister; vgl. das sinnverwandte rabbinische שִׁמֵּשׁ und besonders den Gebrauch des Subst. שִׁמּוּשׁ in der Verbindung שמוש תלמידי חכמים, wofür auch שמושה של תורה vorkommt. Wo dieses Verhältnis nicht existiert, wird der Diener eines Gottesmannes durch נער bezeichnet; vgl. 1 K 19, 3 und 2 K 4, 12. 25.

14. Hier ist zu beachten, dass Moses für die Dauer seiner Abwesenheit auf dem Berge Gottes auf Aharon und Hur als seine Stellvertreter im Richteramt hinweist. Unser Stück weiss also nichts von der 18, 25 und 26 berichteten Reform, die viele Tausende von Richtern schuf. — Dieser Passus fliesst offenbar aus derselben Quelle wie 17, 8ff. Auch dort wird wie hier Hur, ein sonst unbekannter Mann, als Assistent Aharons genannt. In der Urquelle war selbstvorständlich schon vorhin von diesem Hur die Rede und Näheres über ihn gesagt. In unserem Buche aber, namentlich oben, nimmt sich seine plötzliche Erwähnung ohne irgend welche nähere Angabe über ihn sehr ungeschickt aus. — Für יִגַּשׁ ist unbedingt יַגִּשׁ als Jussiv Hiph. zu lesen, das Objekt dazu aus דברים zu entnehmen und über die Ausdrucksweise Jes. 41, 21 zu vergleichen. Danach heisst der Satz: wer eine Streitsache hat, der lege sie ihnen vor. Die Massora geht, wie schon früher bemerkt, oft dadurch

fehl, dass sie im Zweifel über die Konjugation für Kal sich entschied.

16. Der erste Halbvers ist logisch Zeitangabe für den zweiten und der Sinn des Satzes der: nachdem sich die Majestät JHVHs auf den Berg Sinai herabgelassen und die Wolke diesen sechs Tage lang verhüllt hatte, da rief er am siebten Tage; vgl. zu 8, 26. Es will hier also keineswegs gesagt sein, dass der Berg am siebten Tag enthüllt wurde. Während der sechs Tage des Verzugs arbeitete JHVH den Plan der Stiftshütte aus. Er arbeitete daran sechs Tage wie an der Schöpfung der Welt. Moses war indessen auf dem Berge, von allen Geschäften fern, um am siebten Tage ausgeruht an das Studium des Planes zu gehen; vgl. die folgende Bemerkung.

18. Der so lange Aufenthalt Moses auf dem Berge, der für den Verlauf der Darstellung nötig ist — denn als Moses so lange ausbleibt, gibt ihn das Volk für verloren auf und lässt sich das goldene Kalb machen; vgl. 31, 1 und 2 — erklärt sich für den Leser daraus, dass ihn JHVH während dieser Zeit mit dem Plane und der Struktur der Stiftshütte und ihrer vielen Geräte vertraut machte; vgl. 25, 9. 40. 26, 30. 27, 8. Moses aber soll nach der Tradition manches davon nicht leicht begriffen haben; vgl. Mekhilta zu 12, 1 und Sifrê zu Num. 8, 4. Denn der Bau der Stiftshütte war sehr schwierig, ja so schwierig, dass ihn Sachkenner in moderner Zeit für ein Ding der Unmöglichkeit erklärt haben. Kein Wunder denn, dass sich JHVH sechs Tage für die Ausdenkung des Planes nahm, und dass es vierunddreissig oder volle vierzig Tage dauerte, bis ihn Moses inne hatte.

XXV.

2. Ueber die Ausdrucksweise im ersten Halbvers sieh zu V. 35, 5.

5. Ob מאדמים in dieser Verbindung „rot gefärbt“ heisst, ist mehr als zweifelhaft. Wahrscheinlich heisst das Partizip hier gegärbt. Der Ausdruck erklärt sich aus der gelblich braunen Farbe der gegärbten Haut. Diese Farbe scheint das Hebräische, das an Farbenbezeichnungen sehr arm ist, durch אדם zu bezeichnen; vgl. arab. أديم gegärbtes Fell und englisch „to tan“ = gärben, aber auch so viel wie „to make tawny.“

6. מאור heisst nicht Leuchter schlechtweg; dieser wird durch מנורה bezeichnet. Ebenso wenig kann das Wort Infinitivbedeutung

haben, wie Strack meint. מאור bezeichnet eigentlich einen Licht ausstrahlenden Körper, vgl. Gen. 1, 16. Hier aber ist das Wort vom Leuchter mit den anzuzündenden Lampen gebraucht.

9. Ueber ככל אשר אני מראה אתך sieh oben die Bemerkung zu 24, 18. Im zweiten Halbvers ist das aus dem Vorherg. dittographierte Waw in וכן zu streichen.

12. Für das erste ושתי ist שתי zu lesen; Waw ist aus dem Vorherg. verdoppelt.

14. והבאת verstehen alle Erklärer, die alten sowohl wie die neuern und neuesten, von dem Hineinstecken der Tragestangen in die Ringe; allein dies würde durch ושמת ausgedrückt sein, vgl. 40, 20. Num. 4, 6. 8. 11. Ausserdem kann והבאת hier, ebenso wie ועשית im vorherg. Verse, nur die Anordnung der Handlung, nicht die Handlung selbst bezeichnen. Wenn aber der Künstler die Handlung, von der hier die Rede ist, vollziehen soll, so kann sie nicht im Hineinstecken der Stangen in die Ringe für die Dauer bestehen; denn dies ist ein Dienst am Heiligtum und darum Sache der Priester allein. Hiph. von בוא ist hier rein kausativ gebraucht und bezeichnet das Ermöglichen des Hineingehens. Gemeint ist die Hineinpassung der Stangen in die Ringe; sieh die folgende Bemerkung.

15. Die christliche Exegese, die sonst über „rabbinischen Aberwitz" sich zu ergehen liebt, folgt hier der rabbinischen Fassung, die wirklich an Aberwitz grenzt. Man nimmt mit dem Talmud, Joma 72a, an, dass hier ein Verbot vorliege, die Stangen aus den Ringen zu entfernen. Als Zweck dieser Vorschrift geben die Neuern an die Verhütung, dass die heilige Lade bei jedem Aufbruch berührt würde. Aber wie lächerlich! Denn danach hätte man auch die Stangen nicht berühren dürfen, weil irgend etwas, das beständig an der Lade ist und von ihr nicht getrennt werden darf, ein Teil der Lade ist und wer es berührt, der berührt die Lade. Ausserdem müsste es danach יוסרו statt יָסֻרוּ heissen. Endlich scheitert die traditionelle Fassung an Num. 4, 6, woraus hervorgeht, dass die Stangen, die bei jedem Aufbruch in die Ringe gesteckt werden mussten, vorher daraus entfernt worden waren. Was unsere Stelle besagt, ist nichts mehr als dies: in den Ringen der Lade sollen die Stangen bleiben, sie sollen nicht wegrutschen. Mit anderen Worten, sie sollen genau hineinpassen, sodass sie nicht herausschlüpfen; vgl. zu 27, 7 und 28, 28. Der zweite Satz ist dem ersten logisch untergeordnet. Ueber die asyndetische

Anschliessung vgl. 28, 32 לא יקרע. Auf den ersten Blick erscheint es allerdings befremdend, dass sich dieser Satz nur hier findet und nicht auch bei den anderen Geräten, die Ringe und Stangen hatten, dem Tische nämlich und den beiden Altären. Aber man darf nicht vergessen, dass die Lade das erste der mit Ringen und Stangen versehenen Geräte ist, von dem hier geredet wird. Hiph. von בוא im Sinne von „hineinpassen“ mag ein Kunstausdruck sein, den selbst beim Leben der Sprache nicht jedermann kannte. Daher hier die ausführliche Bestimmung, die aber, einmal gegeben, bei den anderen derartigen Geräten teils in solcher Ausführlichkeit nicht mehr nötig war, teils als selbstverständlich ganz wegbleiben konnte. Zum Teil nur ist die betreffende Bestimmung wiederholt beim grössern Altar 27, 7, wo לא יסרו ממנו fehlt, ganz weggeblieben ist sie beim Tische hier V. 28 und beim kleineren Altar 30, 5. — Absurd wie die traditionelle Fassung dieser Stelle auch ist, so scheint sie doch sehr alt zu sein und in die Zeit der alttestamentlichen Schriftsteller zu reichen, vgl. zu 1 K 8, 8.

19. Für ועשה, welches sich sehr schlecht ausnimmt, liest man besser עָשׂה als Inf. absol., wie auch LXX gelesen zu haben scheinen. Die Worte bilden dann einen Umstandssatz. Vielleicht ist aber ועשה zu streichen; vgl. 37, 8.

20. In den Wörterbüchern sind die Verbindungen איש — אחיו und איש — רעהו zusammengeworfen, als ob sie ganz gleichbedeutend und identisch wären. Tatsächlich aber werden die beiden Ausdrücke nicht promiscue gebraucht, wie es denn auch hier אחיו und 26,3 ff. mit Bezug auf die Teppiche durchweg אחותה heisst, während die Gegenseitigkeit sonst in unserem Buche wie in der Sprache des Gesetzes überhaupt stets durch איש — רעהו ausgedrückt wird. Hier wäre רעהו falsch. Ueber den Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken sieh zu Jer. 23, 35.

22. Dieser Vers ist, wie sein Inhalt zeigt, secundär. Diese Partie kann ursprünglich nichts enthalten haben, was nicht direkt zur Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Geräte gehört. ונועדתי soll offenbar an עדות anklingen. Es scheint daher עדות hier mit יעד kombiniert zu sein. Anders jedoch 2 K. 17, 15. Oder nahm man vielleicht zwei Substantiva עדות an von verschiedener Abstammung und Bedeutung?

28. Die Konstruktion im zweiten Halbvers ist die zu Gen. 4, 18 erörterte.

29. Man beachte, dass im ersten Halbvers sämtliche Substantiva mit Suff. sind. und dass dieses Suff. nur auf שלחן sich beziehen kann. Die hier genannten Gefässe bilden also alle den Zubehör des Tisches. Da aber dieser Tisch einem besondern Zwecke diente und mit dem Altar nichts zu tun hatte, so können diese Gefässe nur dem Zwecke des Tisches, nicht dem Zwecke des Altars gedient haben. Ursprünglich, in vormonotheistischer Zeit, wird man wohl auf einen solchen Gottestisch nicht nur Brot, sondern auch gekochte und gebratene Speisen und zwar nicht wöchentlich, sondern täglich aufgetragen haben. Nach der Ankunft des Monotheismus wurde das Auftragen auf ein einziges Mal wöchentlich beschränkt. Diese Beschränkung hatte aber natürlicher Weise zur Folge, dass das Geköch wegbleiben musste. Auch der Wein blieb aus irgend einem Grunde weg. Doch stellte man nach wie vor dasselbe Service, die Schüsseln, Schalen, Kannen und Trinkbecher auf den Tisch. Denn der Kultus ist, wie schon früher bemerkt, äusserst konservativ und gibt nicht leicht etwas auf. Dass das ursprünglich auf den Tisch gekommene Trinkopfer durch נֶסֶךְ bezeichnet ist, kann nicht befremden.

34. Dem Ausdruck קני המנורה gegenübergestellt, ist המנורה der Leuchter selbst, das heisst, der Schaft des Leuchters, vgl. zu 29, 31.

37. Manche der Neuern lesen והאירו für והאיר, wohl nach Num. 8, 2. Aber muss denn die Konstruktion an beiden Stellen notwendig dieselbe sein? האיר kann hier sehr gut in transitivem Sinne gebraucht sein und sowohl das Objekt als das unbestimmte Subjekt mit העלה teilen. פניה aber heisst hier nicht seine Vorderseite, denn eine Vorderseite hatte der Leuchter nicht. Der Ausdruck bezeichnet jede der beiden Seiten des Schaftes, die den Lampen zugekehrt waren. Die Lampen des Leuchters waren runde Schalen, in denen das brennende Dochtende gegen den Rand lehnte. Das Anzünden des Dochtes wird hier durch העלה, die Richtung des brennenden Dochtendes aber durch האיר ausgedrückt. Danach haben wir hier die Anweisung, das brennende Ende des Dochtes in der Schale weder seitwärts vom Leuchter weg noch nach vorn oder hinten, sondern zu beiden Seiten nach der den Lampen zugekehrten Seite des Leuchterschafts zu richten; vgl. Sifrê zu Num. Piska 59.

39. Im zweiten Halbvers scheint mir את Präposition zu sein und = einschliesslich. Das wäre allerdings ein äusserst seltener Gebrauch der Partikel, denn ich weiss kein zweites Beispiel davon.

40. Hier ist zu beachten, dass מָרְאֶה als Pass. zu Hiph., welches letzteres im Falle von ראה den doppelten Acc. regiert, einen Acc. behält. Im Arab. kommt Aehnliches oft vor, im Hebräischen aber ist diese Konstruktion selten und findet sich im ganzen A. T. meines Wissens nur noch drei oder vier Mal; vgl. zu Deut. 4, 35.

XXVI.

3. Sieh die Bemerkung zu 25, 20. Auch hier und im Folgenden wäre רעותה statt אחותה unhebräisch.

8. Am Schlusse ist nach Sam. היריעה für יריעה zu lesen. He ist hier durch Haplographie weggefallen.

11. Fasse hier הבאת in dem zu 26, 14 angegebenen Sinne. Denn auch die Haken mussten genau in die Schleifen passen, sonst wären sie bei jeder leichten Bewegung daraus geschlüpft.

15. עמדים fehlt bei LXX, und dieser Umstand wird von den Auslegern skrupulös registriert, als ob er etwas zu bedeuten hätte! Ihrer Gewohnheit gemäss liessen diese Dolmetscher den Ausdruck unübersetzt, weil sie ihn nicht verstanden; vgl. zu Gen. 18, 4. Dem Talmud lag der fragliche Ausdruck hier vor, denn er wird daselbst urgiert, um den Grundsatz zu stützen, dass Naturprodukte, wenn sie in ihrem ursprünglichen Zustand für religiöse Zwecke in Anwendung kommen, während der religiösen Handlung ihrer Lage nach so gehandhabt werden müssen, wie sie wuchsen, so z. B. der vermutlich*) Lev. 23, 40 vorgeschriebene Feststrauss mit den Spitzen nach oben; vgl. Sukka 45 b. Dies setzt für den Ausdruck die Bedeutung „aufrecht stehend“ voraus, welche Voraussetzung aber grundfalsch ist. Den alten Rabbinen, die in ihrem eifrigen Bemühen, für den oben angeführten Grundsatz eine Stütze zu finden, in diesen Irrtum verfielen, kann man es schon verzeihen, nicht aber der modernen exegetischen Zunft, die von der Höhe der Wissenschaft aus hier denselben Irrtum wiederholt. Grundfalsch ist die traditionelle Fassung von עמדים schon deshalb, weil „stehende Bretter machen“ ein Unsinn ist, da der Zimmermann höchstens Bretter zum Stehen, aber nicht stehende Bretter machen kann. Ausserdem kann עמד in diesem Stücke die angebliche Bedeutung nicht haben. Denn nur im Neuhebr. wird עמד manchmal für קום gebraucht; in

*) Ich sage vermutlich, weil an jener Stelle, wie dort nachgewiesen werden soll, in Wirklichkeit kein Feststrauss vorgeschrieben ist.

der klassischen Sprache aber, in welcher diese meisterhafte Beschreibung der Stiftshütte gegeben ist, sind diese beiden Verba von einander streng geschieden. Gut klassisch ist קום dem Sitzen und Liegen, עמד dagegen der Bewegung im weitesten Sinne entgegengesetzt. Für „aufrecht stehend" würde unser Verfasser also קמים, nicht עמדים geschrieben haben; vgl. V. 30 40, 1. 17, 18. Num. 7, 1. 10, 21, wo für die Aufstellung der Stiftshütte durchweg הקים, nicht העמיד in Anwendung kommt. Der wahre Sinn von עמדים ergibt sich, wenn man erwägt, dass V. 16 nur die Länge und Breite der Bretter angegeben sind, nicht aber ihre Dicke. (Vgl. 25, 17 die Vorschrift über die כפרת, wo ebenfalls die Angabe der Dicke fehlt). Letztere ist hier durch das fragliche Partizip zwar nicht bestimmt, aber im Allgemeinen angegeben. Denn in עמדים kommt hier der Begriff des Dauernden, den dieses Verbum in sich birgt, zur Geltung, sodass der Ausdruck die Bretter als dick und stark, als dauerhaft bezeichnet.*) Baentsch spricht die Ansicht aus, die Bretter seien eine Elle dick gewesen, um die Sache lächerlich machen zu können. Aber wenn die Bretter so dick gewesen wären, würde das Mass ihrer Dicke genau angegeben sein. Auch konnten die Bretter schon deshalb nichl so dick gewesen sein, weil nach Num. 7, 8 nur vier Wagen für ihren Transport bestimmt wurden (vgl. Num. 6,31) die aber dann lange nicht hingereicht haben würden. Der Umstand, dass die Dicke nur durch einen allgemeinen Ausdruck bezeichnet ist, zeigt, dass sie sehr unbedeutend war. Denn das kleinste Längenmass war die Handbreite (Jer. 52, 21 ist zwar von Fingerbreiten als Mass die Rede, aber dort ist ארבע. אצבעות offenbar = טפח; die einzelne Fingerbreite ist kein biblisches Mass), und so dick waren die Bretter nicht. Eine Dicke von zwei Fingerbreiten war vollkommen genug. Die genaue Angabe der Dicke ist in diesem Falle also aus Mangel am Ausdruck unterlassen.

19. תחת ist nicht mit תעשה sondern mit אדני כסף zu verbinden, אדני כסף תחת ist = silberne Fussgestelle als Grundlage für u. s. w. תחת ist hier also eigentlich ein Substantiv.

28. Lies בֹּרֵחַ für מברח, dessen Mem aus dem Vorherg. verdoppelt ist, und vgl. über den Gebrauch von Kal dieses Verbums 36, 33.

*) Bei der Lade und ihrem Zubehör, wie auch bei dem Tische, fehlt dieses Erfordernis, weil es bei diesen Geräten auf die Stärke nicht ankommen konnte, da erstere nur die Tafeln enthielt und letzterer nur ein Dutzend Brote und etliche leichte Gefässe zu tragen hatte. Dagegen mussten die Bretter, woraus die Wände der Stiftshütte bestanden, die gehörige Stärke haben.

XXVII.

1. Im Unterschied von den andern Geräten, wie der Lade 25, 10, dem Tische 25, 23, und dem Leuchter 25, 42, heisst es hier vom Altar gleich bei der ersten Einführung המזבח mit dem Artikel, weil der Altar etwas ist, ohne das kein Heiligtum gedacht werden konnte. Der Verfasser setzt daher voraus, dass der Leser, hier angelangt, an den unentbehrlichen Altar bereits gedacht hat. Ueber diesen Gebrauch des Artikels vgl. K. zu Ps. 113, 9.

2. Dass die קרנות המזבח heidnischen Ursprungs waren, geht aus der Art und Weise hervor, wie die Propheten in älterer Zeit wie auch später sich über sie auslassen; vgl. Amos 3, 14 und Jer. 17, 1. Doch hängen diese Verzierungen nicht mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen, da auch die Kuh Hörner hat. Auch haben diese קרנות mit der uralten Sitte, dem als Altar dienenden Steine die Haut der Opfertiere umzuhängen und den gehörnten Kopf darauf zu befestigen, nichts zu tun. Der Ueberrest dieser harmlosen Sitte hätte die Propheten Israels nicht so sehr dagegen aufbringen können. Dahinter muss etwas viel Schlimmeres, mit dem Geiste des Monotheismus absolut Unverträgliches stecken. Ich vermute nun, dass קרן in dieser Verbindung keine genaue Darstellung eines Horns, sondern nur einen abrupt spitz zulaufenden Zapfen bezeichnet. Die קרן am Altar hatte ursprünglich die Gestalt eines φαλλός; vgl. zu Jer. 17, 2. Unser Verfasser denkt natürlich nicht mehr an diese Gestalt, er wusste wahrscheinlich auch den Ursprung dieser Zapfen an den Ecken des Altars nicht mehr; gleichwohl, der dunklen Tradition über sie folgend, verlangt er, dass sie am Altar nicht fehlen, und mehr noch, dass sie nicht an den Altarkörper angesetzt, sondern aus ihm selbst gebildet sein sollen, was ursprünglich den Zweck hatte, diese Zapfen der Beschaffenheit dessen, was sie darstellten, möglichst gleichkommen zu lassen. Dagegen im Falle der Verzierungen der andern Geräte, mit Bezug auf welche gefordert wird, dass sie aus einem Stücke mit ihnen sein sollen, vgl. 25, 19. 36, ist diese Forderung vermutlich nur Eingebung des Kunstsinns.

3. Für לדשנו liest man wohl besser לדשנו = für seine Fettasche. Als Verbum müsste der Ausdruck בהם als Komplement haben; vgl. jedoch 25, 27.

4. רשת ist ein Wort von überaus dunkler Herkunft. Dessen übliche Fassung als Inf. constr. von ירש im Sinne von „capere“ ist entschieden unrichtig. Denn ירש heisst nicht „wie in einem Netze

fangen", wie man annimt, um darin für das fragliche Nomen ein Etymon erblicken zu dürfen. Das Verbum drückt die Besitznahme von etwas aus, das man in **offenem** Kriege erobert. Ausserdem wird ein Infinitiv dieser Art nicht leicht zum Substantiv. Wenigstens ist kein sicheres Beispiel eines solchen Falles bekannt. Eher liesse sich für die Ableitung des fraglichen Nomens ein Stamm רשת annehmen, der vom arab. رصد, beobachten, auflauern nur mundartlich verschieden wäre.

7. הובא ist als Pass. von Hiph. in dem zu 25, 14 angegebenen Sinne zu verstehen. Ueber das passive Verbum mit Objektacc. vgl. zu Gen. 4, 18. והיו הבדים וגו׳ ist = sodass sich die Stangen zu beiden Seiten des Altars **halten** und nicht rutschen, wörtlich dass sie bleiben; vgl. zu 25, 25. Ueber היה = bleiben, verbleiben vgl. Num. 36, 12 b.

14. Hier ist zu beachten, dass, während jede der andern drei Seiten sofern ihre ganze Länge in Betracht kommt V. 9. 11. 12. 13 פאה heisst, das, was von der vom Eingang unterbrochenen Ostseite rechts und links vom Tor läuft, hier und im folg. Verse כתף genannt wird.

19. בכל עבדתו ist = nebst seinem gesamten **Zubehör**. Ueber diese Bedeutung von עבדה vgl. zu Num. 3, 26 und sieh hier weiter unten zu 35, 19.

20. תמיד ist gegen die Accente mit נר zu verbinden, welches im st. constr. steht; vgl. 30, 8 קטרת תמיד und Num. 28, 6 עלת תמיד.

21. Ueber den Sinn von יערך vgl. zu Gen. 22, 9 und über die Zeitbestimmung מערב עד בקר zu Gen. 38, 17. Sehr merkwürdig ist es, dass die Lampen nur die Nacht über brannten, da die Stiftshütte keine Fenster hatte und folglich auch während des Tages darin dunkel sein musste.

XXVIII.

1. Für אליך ist entschieden אֵלַי zu lesen und Num. 16, 5. 9 zu vergleichen. Die Korruption ist hier entstanden aus Missverständnis von הקרב, dass man in rein räumlichem Sinne fasste, wie dies noch jetzt gemeinhin geschieht. Bei der räumlichen Fassung des Verbums erschien אלי mit auf JHVH bezüglichem Suff. widersinnig, und man nahm daher keinen Anstand, das Suff. der ersten Person durch das der zweiten zu ersetzen. Selbstverständlich ist die Korruption hier älter als die Massora, sonst würde sich die ursprüngliche Lesart als Kethib erhalten haben. Die Männer der

Massora, obgleich gewissermassen geschulte Fachmänner, haben dennoch aus Mangel an zureichender Sprachkenntnis und kritischem Sinn so manche Stelle im A. T. arg verballhornt. Besonders leichtsinnig verfuhren die Massoreten mit Suffixen, sodass sie kein Bedenken trugen, wenn das eine ihnen keinen guten Sinn zu geben schien, es durch ein anderes zu ersetzen; vgl. z. B. zu Ri. 19, 3. Kein Wunder denn, dass ein vormassoretischer unberufener Verbesserer an dieser Stelle mit dem Suff. der ersten Person, das er im Zusammenhang sich nicht erklären konnte, kurzen Prozess machte und statt dessen das Suff. der zweiten Person setzte.

קרב ist hier ein secundäres Verbum, das von קָרוֹב in seiner speziellen, nachexilischen Bedeutung denominiert ist. Das Adjektiv קרוב in seiner speziellen Bedeutung bezeichnet eine privilegierte Person, die im Verkehr mit einem König mehr Freiheit und grössere Rechte hat als seine anderen Untertanen; vgl. Esther 1, 14 und sieh zu Ez. 23, 5. 6. 12. Da JHVH ein König ist, so hat er auch seine קרובים. JHVHs קרובים im engern Sinne und in erster Reihe sind die Priester; vgl. Lev. 10, 3. Ez. 42, 13. 43, 19. Dieser spezielle Begriff liegt auch der Bedeutung des von קרוב denominierten Verbums zu Grunde. Von diesem Verbum heisst Kal, das Recht eines קרוב befugt oder unbefugt geltend machen und ausüben. Diesem Gebrauch von Kal entspricht das uns hier vorliegende und auch sonst vorkommende Hiph., welches selbstverständlich transitiv ist. Danach ist הקרב אלי = erteile besondere Rechte mir gegenüber oder in Beziehungen zu mir. Natürlich gibt es auch unter den קרובים selbst verschiedene Grade, und folglich gibt es auch verschiedene Nüancen der Bedeutung des von קרוב denominierten Verbums. Im weitesten Sinne sind alle Israeliten im Vergleich zu den andern Völkern der Welt JHVHs קרובים. Demgemäss wird das Verbum, wie zu 12, 48 gezeigt wurde, auch von der religiösen Bevorzugung des beschnittenen Nichtisraeliten vor dem unbeschnittenen gebraucht, da der beschnittene Nichtisraelit, wenn er Verehrer JHVHs ist, soweit die Religion in Betracht kommt von dem Israeliten sich nicht unterscheidet. Ebenso kann dieses Verbum mit Bezug auf einen gemeinen Priester gebraucht werden, der sich die Rechte des Hohenpriesters anmasst; vgl. zu Lev. 16, 1.

אתו heisst hier nicht „mit ihm“, sondern „nächst ihm.“ Es soll dadurch ausgedrückt werden, dass die Söhne Aharons in der Bevorzugung die nächste Stelle nach ihm einnehmen. Ueber diese Bedeutung von את vgl. zu Gen. 9, 8 und sieh zu 1 Sam. 14, 45,

wo für das sinnverwandte עם dieselbe Bedeutung nachgewiesen ist. Auch מתוך will hier verstanden sein. Wie קצה nach der Ausführung zu Gen. 47, 2 den vorzüglichsten Teil einer als Gesamtheit gedachten Anzahl von Individuen ausdrückt, so bezeichnet nämlich das ihm entgngengesetzte תוך hier und öfter einen solchen Verband von Individuen mit Ausschluss seines vorzüglichsten Teiles; vgl. zu 1 K. 14, 7 und besonders zu 2 K. 4, 13.

Fasst man nun das über die einzelnen Ausdrücke oben Gesagte zusammen, so ergibt das Ganze den Befehl an Moses, seinem Bruder Aharon und dessen Söhnen in ihren Beziehungen zu JHVH gewisse Vorrechte zu erteilen, doch so, dass die Söhne ihrerseits dem Vater untergeordnet sein sollen.

Für לכהנו, das mit seinem Suff. Sing. weder hier noch V. 4 in den Zusammenhang sich fügen will, ist wohl an beiden Stellen וְכִהֲנוּ zu lesen und V. 41 zu vergleichen.

2. בגדי קדש heisst nicht heilige Kleider, denn solche können nicht gemacht werden, sondern Kleider für das Heiligtum, d. i., Kleider zum Tragen im Heiligtum während des priesterlichen Dienstes daselbst. Der Ausdruck לכבוד ולתפארת findet sich nur hier und V. 40, an beiden Stellen in Verbindung mit den Amtskleidern der Priester. Sonst paaren sich diese beiden Nomina nirgends, noch stehen sie irgendwo in der Poesie im Parallelismus einander gegenüber. Man darf daher mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass sie auch hier nicht gepaart sind, d. i., dass sie sich nicht zu einer gemeinsamen nähern Bestimmung sämmtlicher Kleider vereinen, sondern, wie Gen. 1, 18 der Ausdruck ביום ובלילה, distributiv zu fassen sind, sodass לכבוד die einen und לתפארת die anderen Kleider näher bestimmt. Für diese Fassung spricht auch die Wiederholung der Präposition bei תפארת. Dann aber kann כבוד nicht Synonym von תפארת sein, sondern muss etwas ganz anderes bedeuten als dieses. Aber was? In der Sprache der Mischna hat כבוד eine Bedeutung, die sonderbarer Weise weder bei Kohut, noch bei Jastrow, noch bei dem in der jüngsten hebräischen Lexikographie eine so grosse Rolle spielenden Levy sich findet, obgleich sie, namentlich in der Verbindung מפני הכבוד, sehr häufig ist. כבוד heisst im Neuhebräischen Anstand; vgl. Tamid 1, 1. Moed-Katon 3, 8. Babli Sabbath 12a und Jerusch. Joma Kap. 4 Hal. 5. Diese Bedeutung passt hier auf diejenigen Kleider, die, wie die כתנת und die מכנסים, nur zur Bedeckung der Blösse dienen, sehr gut. Danach heisst לכבוד ולתפארת für den Anstand und zum Staate. Im A. T. ist mir jedoch kein anderer Fall

bekannt, wo כבוד so gebraucht wäre. Der Ausdruck scheint daher in diesem Sinne schon mehr jüdisch als hebräisch zu sein.

3. דבר mit אל der Person heisst hier sie bestellen, mit ihr verabreden; sieh K. zu Ps. 40, 1 und vgl. englisch „to bespeak.“ Das Suff. in מלאתיו wird wohl besser gestrichen und חכמי לב als Objekt des Verbums gefasst; vgl. zu 31, 6.

4. Da eine Nominalform תַּקְטֵל im Hebräischen sonst nicht vorkommt, so scheint mir ת in תשבץ aus dem Vorherg. dittographiert zu sein. Wie שבץ zu sprechen wäre, lässt sich nicht sagen. Will man aber ת beibehalten, so muss man תַּשְׁבֵּץ mit langem Vokal in der Endsilbe oder תַּשְׁבָּץ sprechen, welche beiden Formen gut hebräisch sind.

9. Für שהם liest man wegen את, das bei undeterminiertem Objekt nicht gut klassisch ist, besser nach Sam. השהם mit dem Artikel.

11. Eigentümlich ist hier der Gebrauch der Präposition in der Verbindung על שמות. Auf die Namen gravieren ist so gravieren, dass die Namen herauskommen. Gerade so gebrauchen die slavischen Sprachen ihre dem hebr. על entsprechende Präposition „na“. Die Slaven sagen z. B. studieren, „na doktora, d. i., um Doktor zu werden oder den Doktortitel zu erlangen. Wir werden diesem Gebrauch von על auch in den Propheten begegnen und noch einem andern, der von diesem nur um eine Schattierung verschieden ist.

12. לפני יהוה heisst hier, wie auch sonst sehr oft, im Heiligtum JHVHs oder im Dienste JHVHs, was in dieser Verbindung dasselbe ist.

14. Der Sing. von מגבלת, wenn dieses richtig überliefert ist, ist wohl מִגְבָּל, nicht מגבלה, da die meisten Substantiva der Form von מִקְטָל den Pl. auf ôth bilden, teils ausschliesslich, teils neben îm. Wahrscheinlicher aber ist מְגֻבָּלֹת als Partizip Pu. zu lesen.

15. In der Verbindung חשן משפט heisst משפט nicht Rechtsprechung, sondern schlechtweg Entscheidung; vgl. K. zu Ps. 119, 43. Mit der Rechtsprechung hatte das Orakel um die spätere Zeit, aus der die über die Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte handelnden Stücke herrühren, nichts zu tun, wohl aber entschied es auch dann noch auf Befragen in allerlei sonstigen zweifelhaften Fällen.

17. טורים ist hier als das Mass bezeichnende Nomen im st. absol., und אבן als das Gemessene steht, wie das Arab. zeigt, im Acc. der nähern Beziehung. Diese Konstruktion ist bei allen Sub-

stantiven möglich, welche ein Mass bezeichnen, vorausgesetzt jedoch dass das Gemessene undeterminiert ist. Ist dies aber determiniert, so muss das Nomen des Masses in den st. constr. treten; vgl. 1 Sam. 17, 17.

21. An dieser Stelle heisst על שמת für die Namen. Das sieht man aus der Epexegese im zweiten Halbvers.

28. להיות ist = sodass es — das Bruststück — bleibe, sich halte. Ueber diese Bedeutung von היה vgl. zu 25, 15 und 27, 7.

35. Fasst man hier אהרן als Subjekt zu לשרת, so leuchtet nicht ein, warum dieser Ausdruck nur beim Obergewand gebraucht ist, da doch Aharon auch die anderen hier erwähnten Gewänder ausschliesslich während des Dienstes im Heiligtum trug; vgl. zu V. 2. Der Inf. ist daher auf מעיל zu beziehen und Aharon als Objekt zu fassen. Denn שרת heisst, wie schon früher angedeutet worden, eigentlich nicht dienen, sondern bedienen. Der משרת ist der Leibdiener seines Herrn, der für seinen Komfort sorgt und unliebsame oder lästige Besucher von ihm fern hält; vgl. 2 Sam. 13, 17. Dies war auch zum Teil die Funktion der Priester und Leviten als משרתים JHVHs; sie hielten Unbefugte von seinem Heiligtum fern. Aus didsem Begriff ergibt sich aber leicht der Begriff des schützenden, Gefahr abwehrenden Dienstes; vgl. Jes. 60, 7, wo שרת von den Opfertieren mit Bezug auf die Opfernden gebraucht ist. Diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Danach ist der Sinn des Satzes der: Aharon soll es anhaben zum Schutze; sieh die Bemerkung zu 35, 19. Die Gefahr, vor der das Obergewand mit seinen Glöcklein dem Aharon Schutz gewähren soll, ist der Tod, von dem gleich darauf die Rede ist. Im zweiten Halbvers bezieht sich das Suff. in קולו auf אהרן, nicht auf מעיל. Denn קול mit Bezug auf jemanden, der sich bewegt, bezeichnet auch ohne weitern Zusatz das Geräusch, das er durch die Bewegung macht, vgl. Gen. 3, 8. 10. Durch die Glöcklein am Obergewande wurde das Geräusch, das Aharon im Gehen machte, ungleich lauter.

36. Die Aufschrift קדש ליהוה bezieht sich weder auf die Platte, noch auf den sie tragenden Aharon, sondern auf die Heiligtümer, denen er vorstand. Die Platte war somit das Amtsschild des Hohenpriesters.

38. Aharons Amt, als dessen Abzeichen er die Platte mit der Aufschrift auf der Stirn trug, legt ihm die Verantwortlichkeit auf für irgend welche Verfehlung hinsichtlich der Heiligtümer JHVHs. Im zweiten Halbvers liest die alte rabbinische Exegese heraus,

dass die Platte sühnende Kraft hatte; vgl. Pesachim 16b. Für den Unbefangenen besagen die Worte nur, dass Aharon die Platte als Abzeichen seines Amtes beständig tragen soll, was zur Folge haben wird, dass den Israeliten JHVHs Wohlgefallen zu Teil werden wird. Denn das Amtsschild auf seiner Stirn wird Aharon beständig an die Pflichten seines Amtes erinnern, sodass er dessen getreulich wartet und bei den Heiligtümern JHVHs nichts vorfällt, was dessen Wohlgefallen im Wege stehen könnte.

40. Ueber לכבוד ולתפארת vgl. die Bemerkung zu V. 3. Von den hier genannten Gewändern der Söhne Ahrons als gemeine Priester war eigentlich der אבנט das einzige Stück, das לתפארת diente; vgl. Jes. 22, 21. Denn die מגבעת, im Unterschied der מצנפת Aharons, war eine schmucklose Kopfbedeckung, die für den Orientalen Anstandssache ist.

XXIX.

4. In אהל מועד hat das Bestimmungswort niemals den Artikel. Dieser Umstand zeugt für das hohe Alter dieser Bezeichnung für das Heiligtum. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist das rituelle Waschen der Priester wie auch das Anziehen ihrer Amtskleider selbst ein Dienst am Heiligtum. Deshalb durften Aharon und seine Söhne vor ihrer Salbung und formellen Einsetzung dies selber nicht tun. Moses musste sie waschen und anziehen.

9. אהרן ובניו, welches LXX noch nicht haben, ist ein späterer Einsatz, der den Zweck hat, nachträglich auch für Aharon einen אבנט, der V. 5 fehlt, vorzuschreiben. Sam. verfolgt denselben Zweck durch einen ähnlichen Einsatz in V. 5. Der אבנט war das eigentliche Abzeichen jedes hohen Amtes; vgl. Jes. 22, 21. Im Falle Aharons wurde jedoch dieses Kleidungsstück durch den חשב האפד ersetzt. Später nahm man an, dass die Amtskleider der gemeinen Priester aus vier, und die des Hohenpriesters aus acht Stücken bestanden, wobei für den Hohenpriester nicht nur die Platte, sondern auch die מכנסים mitgezählt wurden, vgl. Joma 7, 5, obgleich letztere 28, 42 nur für Aharons Söhne als gemeine Priester vorgeschrieben sind. Da aber der חשב האפד, der nach 28, 8 aus einem Stück mit dem אפד bestand, als Stück für sich nicht gezählt werden konnte, musste man, um die Achtzahl zu bekommen, auch dem Hohenpriester einen אבנט geben. Dies veranlasste hier den spätern Einsatz. Zu beachten ist noch, dass dieses Stück, bedeutend älter als das vorherg., die 28, 42 vorgeschriebenen Beinkleider nicht kennt; vgl. zu 20, 26.

Ueber die Wendung מלא את יד פ׳ = in ein Amt einsetzen, einweihen, liesse sich arab. ملا Machthaber vergleichen.

10. ידיהם ist = je eine ihrer Hände; vgl. Lev. 1, 4. 3, 8. 13 und öfter. Nur in einem einzigen Falle werden für diese Zeremonie beide Hände verlangt, dann heisst es aber auch ausdrücklich שתי ידיו; vgl. Lev. 16, 21.

14. פרש heisst nicht Unrat schlechthin, sondern bezeichnet den Mist, der im Magen eines geschlachteten Tieres sich befindet. Sicher ist nur so viel; wahrscheinlich aber bezeichnet der Ausdruck auch den Mist im Magen eines lebendigen Tieres. Von dem Augenblick an, wo der Mist den Magen verlassen hat, heisst er nicht mehr פרש, sondern צפיע; vgl. Ez. 4, 15.

15. Für וסמכו hat Sam. וסמך wie V. 10 und 19, was vorzuziehen ist. Denn in solchen Fällen ist bei vorangehendem Verbum der Gebrauch des Sing., wie schon früher bemerkt, eleganter und darum häufiger.

22. Der zweite Halbvers gibt den Grund an, warum die rechte Keule, die sonst Priesterdeputat ist, in diesem Falle auf den Altar kommen soll; vgl. die Bemerkuug zu V. 26.

24. אתם beziehen die meisten Erklärer auf הכל, eine Fassung die wegen des Suff. Pl. falsch ist. Baentsch, der dieses Suff. richtig auf Aharon und seine Söhne bezieht, irrt wiederum, indem er והנפת kausativ fasst und übersetzt: „und lass sie damit die Zeremonie des Webens ausführen“. Im Kommentar folgt dann eine unerquickliche theologische Erörterung zur Erklärung, wie es kommt, dass in diesem Falle die Ceremonie des Webens nicht wie sonst mit den dem Priester zufallenden Stücken, sondern gerade umgekehrt mit den Stücken vorgenommen wird, die auf dem Altar verbrannt wurden. Tatsächlich aber ist an dieser Stelle eigentlich gar nicht von dem Weben der Opferstücke die Rede. Alles Weben geschah durch den Priester, vgl. Lev. 14, 24. 23, 11. 20, nicht durch den Darbringer des Opfers, den hier Aharon und seine Söhne repräsentieren. (Hierdurch allein wird schon die kausative Fassung von והנפת unmöglich, abgesehen davon, dass sie ein transitives Kal von נוף voraussetzt, das nicht existiert; denn Pr. 7, 17 liegt, wie dort gezeigt werden wird, eine falsche Punktation vor. Von dem Opfer, um das es sich hier handelt, soll nach V. 26 mit dem Bruststück und zwar von Moses, der während der siebentägigen Einweihe als Priester fungierte, diese Ceremonie vorgenommen werden; vgl. Lev. 8, 29. In diesem speziellen Falle aber gilt die

symbolische Handlung der Tenupha Aharon und seinen Söhnen. Später, als Aharon bereits im Amte war und die Leviten gewidmet werden sollten, vollzog er als Hohepriester an ihnen die Tenupha als symbolische Handlung der feierlichen Widmung; vgl. Num. 8, 18. 21. Jetzt, wo der Opferkultus eingeführt und Aharon und seine Söhne als Priester eingeweiht werden sollen, kann nur Moses als fungierender Priester die betreffende Handlung an ihnen vollziehen. Während der heiligen Handlung müssen Aharon und seine Söhne sämtliche Opfergaben an JHVH, sowohl diejenigen, die auf dem Altar verbrannt werden als auch die, welche die Priester künftig aus seiner Hand erhalten sollen, auf den Händen haben, sodass alles zusammen, Priester und Opfergaben, formell und feierlich JHVH gewidmet werden und von ihm die Weihe erhalten mögen.

25. Nach der traditionellen Fassung läge hier eine Vorschrift vor, dass der zweite Widder auf dem Altar über dem ersten, dem Ganzopfer, verbrannt werde. Eine solche Vorschrift ist aber deshalb nicht wahrscheinlich, weil sie sich im ganzen Opferritual nicht wiederholt. Wir müssen jedoch hier, wo eine überzeugende Widerlegung wegen des dem betreffenden Opfer tatsächlich vorangegangenen Ganzopfers nicht gut möglich ist, die herkömmliche Fassung auf sich beruhen lassen, verweisen aber auf unsere Bemerkung zu Lev. 3, 5, woraus der wahrscheinlichere Sinn dieser Stelle klar hervorgehen wird.

26. Von diesem Opfer der Priesterweihe fiel Moses nur die Brust zu, während die rechte Keule nach V. 22 auf den Altar kam. Dies erklärt sich aus den dabei obwaltenden Umständen. Denn von dem sogenannten Friedensopfer, dem dieses Opfer seinem Charakter nach gleichkam, wurde, wie zu Lev. 7, 31. 32 gezeigt werden soll, nur die rechte Keule an den bei der betreffenden Opferung fungierenden Priester abgegeben, während die Brust der ganzen zur Zeit im Heiligtum diensttuenden Priesterabteilung zufiel. Das übrige Fleisch, soweit es nicht auf dem Altar in Rauch aufging, durfte der Darbringer des Opfers verzehren. Bei unserem Opfer der Priesterweihe ist Moses der alleinige Priester. Um nicht einen Präzendenzfall zu liefern, in dem ein einziger Priester beide Deputate erhalten hätte, soll Moses nur eines bekommen. Das Natürlichste wäre freilich, dass dem Moses als fungierenden Priester dessen Teil, die rechte Keule, zufallen sollte. Doch gereicht es Moses zur grössern Ehre, dass er als alleiniger Reprä-

sentant eines ideellen Priestertums die Brust, das Deputat der diensttuenden Priesterschaft, erhält, während das andere Stück, die rechte Keule, in Ermangelung einer passendern Disposition auf den Altar kommt; vgl. zu V. 22. אשר לארן ist zu streichen. Der Ausdruck beruht hier auf Missverständnis von מאשר לארן im folg. Verse.

27. אשר הונף bezieht sich auf חזה התנופה und אשר הורם auf שוק התרומה. Diese von den Arabern ضَمٌّ وَنَشْرٌ genannte Konstruktion, wobei das dritte Glied dem ersten und das vierte dem zweiten entspricht, ist im Hebräischen nicht nur in der Poesie, wo sie jedoch meistens verkannt worden, sehr häufig, sondern findet sich hie und da auch in der Prosa; vgl. Jer. 34, 9 und sieh zu Deut. 22, 25—27. Beim zweiten Halbvers sind hier alle Erklärer im Dunkeln. Um diese Worte richtig zu verstehen, darf man nicht vergessen, dass bei diesem Opfer Moses den Priester repräsentiert, während Aharon und seine Söhne als die Darbringer des Opfers gelten. Bei Erwäguug dieses Umstands wird man מאשר לארן ומאשר לבניו nicht als müssige nähere Bestimmung zu מאיל המלאים fassen, als wäre das Ganze = von dem Weiheopferwidder, dem Aharons und seiner Söhne, wofür es korrekt hebräisch מאשר לארן ולבניו, ohne Wiederholung von מאשר, heissen müsste. Die Wiederholung der nota relat. zeigt deutlich, dass in den beiden Relativsätzen nicht von dem Widder als Opfer, welches im gemeinschaftlichen Namen Aharons und seiner Söhne dargebracht wurde, die Rede ist, sondern von etwas in Verbindung mit diesem, worin Aharon und seine Söhne sich teilen, wovon er seinen und sie ihren bestimmten Teil erhalten. Gemeint ist das vom Opfer nach allen Abgaben zurückgebliebene Fleisch. Danach hängt nur die Präposition in מאיל von הורם ab, während sie in מאשר beidemal zur Konstruktion des Verbums an der Spitze des Verses gehört und dem من البيان der Araber entspricht. קִדֵּשׁ מִן heisst eine Sache weihen, sodass sie im Vergleich zu einer andern heilig ist. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die Wendung מְקֻדָּשׁ מִן in der Sprache der Mischna Kelim 1, 7 ff. Danach ist der Sinn des Ganzen der: indem er von diesem Opfer sich als dem fungierenden Priester die Brust nimmt und die rechte Keule (welche eigentlich der ganzen diensttuenden Priesterschaft zufallen sollte, aber nicht zufallen kann, weil es zur Zeit eine solche Priesterschaft noch nicht gibt) auf dem Altar in Rauch aufgehen lässt, soll Moses diese beiden Opferteile für alle Zukunft weihen, sodass sie heilig seien im Vergleich zu dem Rest des Fleisches, der sonst

dem Darbringer des Opfers und darum in diesem Falle dem Aahron und seinen Söhnen zufällt, die ihn repräsentieren.

29. Streiche בהם, welches schon als jüngere Form neben dem gleich darauf folgenden בם sich als späterer Zusatz zu erkennen gibt. Der Zusatz beruht auf Missverständnis von משחה, welches man im Sinne von „salben“ fasste, wie dies noch jetzt allgemein geschieht. Tatsächlich ist משחה hier ein Substantiv, nicht Inf. Das Nomen drückt sonst ein erbliches Deputat eines Beamten aus, das auf Salbung des Ahnen, der der erste im Amte war, basiert; vgl. Num. 18, 8. Hier stellt משחה die Kleidung als Abzeichen des Amtes dar, womit erbliche Rechte verbunden sind. Diese Fassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, dass, während uns Num. 20, 28 ausdrücklich gesagt ist, dass Aharons Amtskleidung nach dessen Tode sein ihm nachfolgenden Sohn Eleasar trug, nirgends eine Salbung des letztern erwähnt wird. Und dies ist ganz natürlich; denn, wie an einer andern Stelle nachgewiesen werden wird, bedeutete die Salbung in Verbindung mit der Einsetzung in ein Amt die Erblichkeit des Amtes. Nach einer Kerithoth 5 b angeführten spätern Barajtha soll zwar jeder Hohepriester, selbst wenn schon sein Vater Hohepriester war, gesalbt worden sein. Aber die Talmudisten der spätern Zeit wussten über solche Dinge sehr wenig. — Die Voraussetzung, dass Aharons Kleider jedem Nachfolger passen werden, erklärt sich aus der Beschaffenheit orientalischer Gewänder, die weit genug sind, für jeden Menschen.*) Auf das genaue Passen kann es hier nicht ankommen. Dagegen ist der Umstand, dass die unausbleibliche Austragung der von Vater auf Sohn vererbten Gewänder nicht in Betracht gezogen wird, höchst charakteristisch für die Naivität des Verfassers.

30. הכהן ist in dieser Verbindung so viel wie אשר יְכַהֵן; כהן ist hier also streng Partizip. Wohl zu beachten ist der den Nachfolger Aharons beschreibende Relativsatz, woraus hervorgeht, dass der gemeine Priester nur den Vorhof, wo der Opferaltar stand, aber nicht das eigentliche Heiligtum betreten durfte, ausgenommen den Eintritt zum Zwecke des Auseinandernehmens der Stiftshütte beim jedesmaligen Aufbruch, das Aharon allein unmöglich bewerkstelligen konnte; vgl. Num. 4, 5. Aiese Ausnahme ist hier durch den Zu-

*) Aus dieser Beschaffenheit orientalischer Kleider erklärt sich die semitische Bezeichnung für den, der sie verfertigt. Während nämlich wir diesen Schneider nennen, wird er in den semitischen Sprachen vom Nähen benannt, weil der Schnitt der Kleider für den Orientalen von keinem Belang ist.

satz לשרת בקדש angedeutet. Denn das Auseinandernehmen war kein Dienst im Heiligtum.

31. איל המלואים bezeichnet hier das ganze Fleisch dieses Opfertiers nachdem die oben genannten Abgaben davon genommen sind; vgl. zu 25, 34.

33. Subjekt zu ואכלו ist אשר, und dieses birgt in sich den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll; vgl. Gen. 38, 10 und sieh zu Gen. 34, 13. Der Sinn ist: und die sollen sie verzehren, für deren Einsetzung und Einweihung die Riten der Sühne damit vollzogen wurden. Im zweiten Halbvers ist unter זר jeder zu verstehen, der nicht JHVHs קדש im engern Sinne ist; sieh zu 28, 1. Wie זר dem קדש in seiner gewöhnlichen Bedeutung entgegengesetzt ist, so auch in dieser speziellen Bedeutung.

34. קדש ist hier in einem speziellen Sinne gebraucht. Heilig im gewöhnlichen Sinne des Wortes war ja das Fleisch auch Tags zuvor: aber jetzt ist es in einem gewissen Sinne tabu geworden und darum darf es nicht genossen werden. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. den Gebrauch des Verbums Deut. 22, 9 und sieh hier die folg. Bemerkung.

37. יקדש ist hier ungefähr im Sinne von קדש in V. 34 zu verstehen. Selbstverständlich sind die Priester, die doch nicht umhin konnten, mit dem Altar in Berührung zu kommen, von dieser Vorschrift ausgeschlossen. Aber immerhin musste die Verordnung sehr lästig und geradezu gefährlich sein. Eine solche gefährliche Verordnung aber muss ihren besondern praktischen Grund haben. Was dieser Grund war, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Ich vermute aber, dass man durch diese Verordnung der Unsitte steuern wollte, wonach jemand, dem Todestrafe drohte, zum Altar sich flüchtete und daran klammerte; vgl. 21, 14 und 1 K. 1, 50. Ein solcher armer Teufel lud dadurch auf sich zu den andern Sünden auch noch die, dass er als Unbefugter mit dem Altar in Berührung kam. Durch unsere Verordnung hoffte man, dieser Unsitte ein Ende zu machen. Denn jetzt wusste der arme Sünder ganz bestimmt, dass sein Versuch, sich durch Klammerung an den Altar das Leben zu retten, fruchtlos sein muss, da er, wenn er der augenblicklich drohenden Todesstrafe entging, gleich darauf als Tabu dem Tode verfiel. Ueber Tabu in Folge der Berührung dessen, was hochheilig ist, vgl. zu 29, 13 und über das, was in der Sprache des Gesetzes Berührung heisst, zu Num. 4, 15.

43. Für נעדתי bieten die alten Versionen Verschiedenes, was wohl Beachtung verdient, weil mit ersterem wo das gesamte Israel in Betracht kommt viel zu viel gesagt ist. Nach 25, 22 und 30, 6 stellt sich JHVH im Heiligtum ein speziell für die Unterredung mit Moses allein. בכבדי ist = durch meine Gegenwart; vgl. 26, 7.

46. Der zweite Halbvers bildet nicht einen Satz für sich, sondern יהוה אלהיכם ist Apposition zum Suff. in לשכני, und אני vermittelt als تأكيد diese Apposition, die, zu einem Suff. gehörend, ohne solche Vermittlung unstatthaft wäre; vgl. Num. 3, 41. 1 K. 1, 26. Dan. 8, 1. Esra 7, 21 und sieh besonders zu Num. 3, 13.

XXX.

1. מקטר wäre eines der sehr wenigen Substantiva der Form מִקְטָל, die, wie מסתר und מַעֲלָל, von Stämmen kommen, von denen das Verbum in Kal nicht im Gebrauch war. Sam. hat dafür מקטיר, was aber schwerlich richtig ist. Die alten Rabbinen scheinen מְקַטֵּר gelesen zu haben, vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 7 gegen Ende, doch ist auch das nicht befriedigend. Höchst wahrscheinlich ist das vorherg. Wort מִזְבַּח als st. constr. zu sprechen und מקטר als Variante dazu zu streichen. Dieser Altar hiess demnach מזבח קטרת, vgl. 31, 8, und schon dieser unpassende Namen zeigt, dass das ganze diesen Altar betreffende Stück secundär ist. Wäre das Stück ursprünglich, müsste es irgendwo in Kap. 27 seinen Platz haben. Auch in den im unmittelbar vorhergehenden Stücke enthaltenen Vorschriften über die Riten der Einweihung wird dieser Altar nicht erwähnt, was, namentlich bei einem so hochwichtigen Gegenstand sicherlich nicht der Fall wäre, wenn jene ältere Quelle von einem Räucheraltar wüsste.

3. קיר heisst nie Mauer, wie die Wörterbücher angeben, sondern stets nur feste, massive Wand aus Stein oder aus Holz, wie hier, im Unterschied von כתל, welches die Wand einer Lehmhütte bezeichnet.

4. שתי טבעות kann nicht ohne weiteres heissen „je zwei Ringe“, wie der Ausdruck bei Kautzsch wiedergegeben ist. Nach dem Wortlaut unseres Textes wird für diesen Altar, der im Unterschied von den andern viel umfangreichern Geräten, dem Tische und dem Opferaltar, bloss eine Elle mass, an beiden Seiten nur je ein Ring vorgeschrieben, der, oben in gleicher Entfernung von beiden Ecken angebracht, auch vollkommen genügte. על שני צדיו ist nach על שתי צלעתיו nur scheinbar überflüssig. Nur sehr wenige Erklärer haben

es versucht, und keinem ist es gelungen, den fraglichen Ausdruck zur Geltung zu bringen. Man hilft sich, wie man eben kann. Kautzsch geht der Schwierigkeit aus dem Wege, indem er צלע hier im Sinne von „Ecke" fasst, welchen Sinn das Nomen aber nicht haben kann. Baentsch wiederum erklärt על שתי צלעתיו einfach als Randglosse. Das ist sehr leicht getan. Die Frage ist nur, muss man das tun? Die Schwierigkeit, die hier teils zu völlig unwissenschaftlichem Verfahren, teils zum Gebrauch des wohlfeilsten aller exegetischen Mittel geführt hat, beruht auf der Annahme, dass צד und צלע ganz dasselbe sind. Diese Annahme ist aber falsch. In der Beschreibung der Lade z. B., die ein Oblongum bildete, da genügt צלע, um die Langseite auszudrücken, schon deshalb, weil es niemandem einfallen könnte, die Ringe an den Breitenseiten anzubringen, wobei auf dem Zuge die bedeutende Länge des Gegenstandes unbequem zwischen die Träger käme. Hier aber, wo ein quadrater Gegenstand von geringem Umfang beschrieben wird, wäre שתי צלעתיו allein zu unbestimmt, da man den Ausdruck auch von irgend welchen zwei Seiten verstehen könnte, die miteinander einen Winkel bilden. Um die beiden Seiten als einander entgegengesetzte zu bezeichen, musste צלעתיו durh צדיו näher bestimmt werden. Denn צד heisst eigentlich etwas Entgegengesetztes; vgl. arab. ضدّ welches nur diesen Begriff ausdrückt. So führt z. B. ein von Freytag oft genanntes lexikalisches Werk Ambaris, welches Wörter von je zwei oder mehr entgegengesetzten Bedeutungen behandelt den Titel كتاب الاضداد. Allerdings hätte der Verfasser על שתי צלעתיו weglassen können; allein Fälle, wo ein allgemeiner Ausdruck neben einem speziellern vorkommt, der ihn erklärt, sind im Alten Testament so häufig, dass dies, besonders hier, nicht auffallen kann. Ich sage „besonders hier", weil der Verfasser in der langen Beschreibung der Stiftshütte förmlich zu schwelgen scheint und darum sie solange zu machen sucht, als er nur irgendwie kann; vgl. zu 36, 8.

8. Der erste Halbvers ist sicherlich späterer Einsatz. Nach V. 7 wurde nur einmal täglich und zwar am Morgen geräuchert; vgl. K. zu Ps. 141, 2. In einer ursprünglichen Vorschrift über das Räuchern jeden Abend würde auch die Zeitangabe wie V. 7b in distributivem Sinne wiederholt sein.

9. קטרת זרה ist Räucherwerk auf dem Altar verbrannt von jemandem, der entweder gar nicht JHVHs קרוב ist oder doch nicht in dem erforderlichen Grade; sieh zu 29, 33 und vgl. den Ausdruck אש זרה Lev. 10, 1.

12. ראש heisst niemals Summe oder Anzahl, sondern höchstens die Hauptsache, das Hauptsächliche, und diese Bedeutung hat das Wort hier. Denn נשא ראש פ' heisst, wo eine Gesamtheit in Betracht kommt, das Wesentliche aufnehmen, die Anzahl ihrer Individuen dem Kern nach feststellen. Daher wird der Ausdruck hier wie auch Num. 1, 2. 26, 2 von den Waffenfähigen des Volkes und Num. 4, 22 von der Zählung der dienstfähigen Leviten gebraucht. Von der allgemeinen Zählung der Leviten und Erstgeborenen im gesamten Volke, wobei auch Kinder von vier Wochen mitgerechnet wurden, heisst es dagegen Num. 3, 15 und 40 פקד. Und weil נשא ראש eine andere Art Zählen bezeichnet als פקד, kommen Num. 1, 49, wo nachdrücklich gesagt werden soll, dass die Leviten unter keinen Umständen mit dem übrigen Volke zusammen gezählt werden dürfen, beide Ausdrücke in Anwendung, um jede der beiden Zählungsweisen zu umfassen.

13. מחצית bezeichnet die genaue Hälfte, im Unterschied von חצי, welches den Teil von etwas ausdrückt, das irgendwie in zwei geteilt ist. Dass unser Nomen auch Mitte heisst, wie die Wörterbücher angeben, ist nicht wahr. Neh. 8, 3, welche Stelle man dafür anzuführen pflegt, liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor. בשקל הקדש ist = nach dem Sekel, der in Sachen des Heiligtums in Anwendung kommt. Dieser Sekel des Heiligtums war nach der spätern Tradition, deren Richtigkeit sich gleich ergeben wird, doppelt so viel als der gewöhnliche Sekel; vgl. Bechoroth 5a. Im zweiten Halbvers ist der Schlusssatz nach dem uns vorliegenden Texte völlig überflüssig. Ausserdem ist die Einteilung des Sekel in Geras späten Ursprungs. In der ältern Zeit war die Einteilung in halbe und Viertel Sekel; vgl. Gen. 24, 22 und 1 Sam. 9, 8. Es ist daher nicht anzunehmen, dass die Einführung der Gera älter ist als die Einführung des Dezimalsystems. Aus diesen Gründen ist hier עשר für עשרים zu lesen. So kommt der Schlusssatz zur Geltung, denn der Sinn des Ganzen ist dann der: zehn Gera machen einen gewöhnlichen Sekel, der aber nur ein halber Sekel ist bei einer Gabe an JHVH. Ueber den Sing. von גרה bei der Zehnzahl ist Ez. 45, 1 zu vergleichen. Ez. 45, 12, wo der Text heillos verderbt ist, kann nichts beweisen.

18. כיור ist der Wasserbehälter, dem das Waschwasser entnommen wird, nicht das Becken, worin man sich wäscht. Wenn das Nomen letzteres bedeutete, wie allgemein angenommen wird, so müsste es V. 19 mit Bezug darauf בו statt ממנו heissen. Aus

dem Behälter liess sich der Priester das Wasser über die Hände und Füsse laufen. Das Fussgestell des Behälters hatte wahrscheinlich einen Vorsprung mit Vertiefung zur Aufnahme des ablaufenden Waschwassers. Sonst wäre das Fussgestell unnötig gewesen.

23. ראש verbindet man besser nach LXX mit dem Folg.; vgl. Ct. 4, 14. Das Nomen heisst aber nicht „das Beste“, wie man gewöhnlich hier übersetzt. Das wäre מיטב oder מבחר. Nach einer frühern Bemerkung kann ראש die Hauptsache und das Hauptsächliche bedeuten; hier bezeichnet der Ausdruck den Extrakt eines Stoffes. Im Unterschied von den Spezereien des Räucherwerks, mit Bezug auf welche V. 34 ראש fehlt, kamen für das Salböl die wohlriechenden Stoffe nicht in natura sondern in ihrer Essenz zur Verwendung. Für das in Verbindung mit מר nur hier vorkommende דרור hat man die Bedeutung „das Sichergiessen“ erfunden, die das Wort nicht hat. Die fliessende Myrrhe heisst Ct. 5, 13 מר עבר, nicht מר דרור. Für דרור ist hier ohne Zweifel בָּרוּר zu lesen, wie auch LXX, die das Wort ἐκλεκτή wiedergeben, offenbar gelesen haben. Doch heisst das Partizip hier nicht „ausgewählt“, sondern „rein“, „klar“; vgl. Onkelos, der דכיא dafür hat.

25. אתו antizipiert שמן, daher das Suff. masc.; vgl. V. 25 das קטרת antizipierende אתה.

28. Sieh zu 29, 37. Hier werden ausser dem grossen Altar auch der kleinere, der Tisch und der Leuchter für hochheilig und alles, was sie berührt für tabu erklärt. Danach will scheinen, dass, wie der Opferaltar, auch jedes andere dieser Geräte des Heiligtums unter gewissen Umständen einen sich an dasselbe Klammernden vor Todesstrafe schützte, dass man sich aber gewöhnlich an den Opferaltar klammerte, weil dieser, im Vorhof des Heiligtums befindlich, von allen Geräten am zugänglichsten war.

32. Für ייסך, das eine Unform ist, lies nach Sam. יוּסַךְ als Hoph. von סוך. In dieser Konjugation heisst das Verbum „als Salböl gebraucht werden“. Die Konstruktion mit על der Person ist ungefähr wie Gen. 27, 16 הלביש על.

34. Das zweite סמים ist offenbar für ein anderes, eine gewisse Art Spezerei bezeichnendes Wort verschrieben. Was das ursprüngliche Wort war, lässt sich jedoch nicht ermitteln.

35. ממלח kann nicht heissen gesalzen, denn es ist lächerlich anzunehmen, dass diese Spezereien mit Salz vermengt waren. Das fragliche Wort ist wahrscheinlich מְמַלָּח oder מְמֻלָּח zu sprechen. Hoph. von מלח wird Ez. 16, 4 vom Abwaschen eines neugeborenen

Kindes mit Salzwasser gebraucht. Hier heisst das Partizip einfach gesäubert.

36. ונתת ממנה ונו׳ kann nicht vom Abbrennen auf dem Altar verstanden werden, schon wegen des unmittelbar Vorherg. nicht, da was verbrannt werden soll, nicht vorher feingerieben zu werden braucht. Man hat hier übersehen, dass es auch im vorherg. Satze nicht אתה, sondern ממנה heisst. Es wurde also nur ein Teil dieser Spezereien, nicht das Ganze zerrieben. Danach haben wir hier eine Verordnung, einen Teil der gesamten Spezereien im Heiligtum zum Wohlgeruch niederzulegen. Nur dieser Teil wurde zu feinem Pulver zerrieben, um den Duft stärker zu machen; vgl. zu 31, 11.

XXXI.

2. Verbinde בשם gegen die Accente mit dem Folgenden und vgl. Jes. 44, 3. Der Vers teilt sich dann bei ראה ab. קרא בשם פ׳, worin שם im st. constr. steht, heisst speziell berufen.

3. In בחכמה ובתבונה ובדעת dient die Präposition zur nähern Bestimmung von רוח אלהים und gibt das an, worin der göttliche Geist in diesem Falle sich kundgab. In ובכל aber dient ב demselben Zwecke hinsichtlich der drei genannten Gaben. Waw in letzterem Worte ist erklärend und = und zwar. Die erstere Spezifizierung besagt, dass sich der göttliche Geist in Bezalel nicht etwa in prophetischer Gabe, sondern in praktischer Weisheit kundgab, während letztere diese praktische Weisheit auf das Werk der Hände beschränkt. Fertigkeit, wodurch man מלאכה hier wiederzugeben pflegt, kann das Wort nicht heissen.

6. Ueber die spezielle Bedeutung, in der die Präposition את an dieser Stelle gebraucht ist, sich zu 28, 2. Für ובלב כל ist nach LXX ולכל zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich durch irrtümliche Wiederholung des Kaph entstanden. Unter כל חכם לב sind die Künstler zweiten Ranges gemeint, mit deren Bestellung Moses schon früher betraut war; vgl. 28, 3.

10. Unter בגדי השרד kann nichts anderes verstanden werden als die Num. 4, 6ff. genannten feinern Schutzdecken für die verschiedenen Geräte des Heiligtums. Die Etymologie von שרד ist nicht sicher. Möglich, dass das Wort mit שָׂרַד bleiben, eine Katastrophe überleben zusammenhängt. Danach wäre בגדי השרד = Ueberzüge zur Erhaltung ihrer Gegenstände; vgl. zu 35, 19. בגד heisst nicht nur Kleid, sondern auch ein Tuch und sogar Tuch als Stoff; vgl. arab. ثوب.

11. Aus dem Ausdruck קטרת הסמים לקדש will scheinen, dass קטרת הסמים in diesem Stücke verschieden ist von קטרת. Letztere wurde auf dem kleinern Altar verbrannt; von ersterer dagegen wurde etwas pulverisiert und zum Wohlgeruch im Heiligtum niedergelegt. Wenn nach einiger Zeit der Wohlgeruch verduftet war, wurde die eine Handvoll entfernt und eine frische an ihre Stelle getan; sieh zu 30, 36.

13. Hier folgt das Stück über den Sabbath am Schlusse sämtlicher Anweisungen über die Anfertigung des Heiligtums, und dem Berichte über die Ausführung derselben geht ein ähnliches Stück über den Sabbath voran; vgl. 35, 2. 3. Manche Erklärer erblicken in dieser Verquickung des Sabbathgebots mit dem Werke der Stiftshütte eine Andeutung, dass auch die Arbeit an dieser wie auch an jedem andern heiligen Werk am Sabbath eingestellt werden muss. Allein so etwas würde eher mit ein paar Worten ausdrücklich gesagt als durch eine zweifache Wiederholung bloss angedeutet sein. Uebrigens wurde im Heiligtum am Sabbath geopfert, und es ist daher anzunehmen, dass auch bei dessen Herstellung der Sabbath nicht berücksichtigt wurde. Mir scheint das Arrangement der Verquickung des Sabbatgebots mit der Herstellung der Stiftshütte aus einer spätern Zeit herzurühren und einen ganz andern Zweck zu haben. Später entnahm man nämlich der Herstellung der Stiftshütte und den dabei nötigen Hantierungen den Masstab für das, was bezüglich des Sabbaths Arbeit heisst; vgl. Sabbath 49 b. Wegen dieser Beziehung, in welche das sogenannte mündliche Gesetz den Sabbath zur Herstellung der Stiftshütte bringt, liessen sich die Redaktoren des Pentateuchs es gelegen sein, in den Bericht über den Bau und die Ausstattung des Heiligtums Stücke über den Sabbath einzuschalten, um so den rabbinischen Sabbathgesetzen eine Handhabe zu geben.

17. Durch die Setzung von ביני ובין בני ישראל vor אות, die nicht gut klassisch ist, gibt sich dieser Passus als spätere Zutat zu erkennen. Ueber die wahrscheinlichere Aussprache von וינפש sieh zu 23, 12.

18. Ueber den Sinn des Ausdrucks אצבע אלהים vgl. die Bemerkung zu 8, 15.

XXXII.

1. Pil. von בוש heisst enttäuschen. Beschämen und Enttäuschen sind für den Hebräer ein Begriff, und er drückt daher beide durch das-

selbe Verbum aus. ל in לרדת gibt die nähere Beziehung an. Moses hatte enttäuscht im Herunterkommen, d. i., hinsichtlich seines erwarteten Herunterkommens, das ausgeblieben war. Danach hatte Moses dem Volke nicht gesagt, dass er so lange ausbleiben würde. Im zweiten Halbvers ist die Fassung von משה als Apposition zu זה ebenso falsch wie „jener Mann Moses" als Wiedergabe von זה משה האיש. זה weist auf den Satz לא ידענו וגו' hin, und der Sinn des Ganzen ist „so steht es um Moses, den Mann, der uns aus dem Lande Aegypten befreit hat: wir wissen nicht, was aus ihm geworden ist". Ueber die Ausdruckweise vgl. zu Jos. 9, 12. Ez. 5, 5. Ct. 7, 8 und sieh oben zu 14, 12. Der Gebrauch von איש bei משה soll nach den Quellenanalytikern Elohistisches Merkmal sein, und man beruft sich dabei auf 11, 3. Tatsächlich aber haben die beiden Fälle mit einander gar keine Aehnlichkeit. An jener Stelle hätte das dem Eigennamen vorangestellte האיש ebenso gut wegbleiben können; hier aber ist האיש als Apposition wegen des unmittelbar darauf Folgenden fast unentbehrlich. Denn wie im Hebräischen ein Personennamen kein attributives Adjektiv zu sich nimmt, so wird er auch nicht leicht durch einen Relativsatz näher beschrieben. Wo eine solche Beschreibung nötig wird, tritt in der Regel ein passender Gattungsname als Apposition zu dem Eigennamen; vgl. die häufige Wendung אני יהוה אלהיכם אשר gegen das nicht minder häufige blosse אני יהוה wenn kein Relativsatz darauf folgt. — נקהל mit על der Person kommt immer nur mit Bezug auf einen drohenden Haufen vor, wie hier; vgl. Num. 16, 3. 17, 7 und 20, 2. Zu beachten ist, dass das Volk Aharon auffordert, ihm einen Gott herzustellen und nicht selber einen solchen macht. Dies scheint vorauszusetzen, dass Aharon bereits Priester ist. Hätte Aharon das Kalb vor seiner Einsetzung als Priester gemacht, so würde sie auch niemals stattgefunden haben; so aber war Aharon einmal gesalbt, und dies konnte, wie anderswo gezeigt werden soll, nicht mehr rückgängig gemacht werden.

2. Streiche בניכם, das LXX nicht zum Ausdruck bringen, das aber der hebräische Abschreiber aus Gewohnheit schrieb. Aus keiner andern Stelle im A. T. geht hervor, dass israelitische Männer Ohrringe trugen; dagegen zeigt die Art und Weise, wie Ri. 8, 24 von midjanitischen Kriegern gesprochen wird, die Ohrringe anhatten, dass dies in Israel für Männer nicht Sitte war. Zu beachten ist, dass Aharon nicht schlechtweg Gold, sondern ausdrücklich goldene Ohrringe verlangt. Ein Ohrring ist ein winziges Ding. Es gehören

sehr viele Ohrringe dazu, ein auch nur halbwegs ansehnliches Kalb zu machen. Ferner sind Ohrringe Schmuck des Weibes, und ein Weib gibt nicht so leicht seinen Schmuck her. Eben darum verlangte Aharon goldene Ohrringe, in der Voraussetzung, dass die erforderliche Masse des Stoffes nicht so bald wird aufgetrieben werden. Inzwischen wollte er Zeit gewinnen, vielleicht dass Moses bis dahin kommt; vgl. die folgende Bemerkung und sieh Pirke di-Rabbi Elieser Kap. 45.

3. Nach dem, was oben über die Träger der Ohrringe in Israel gesagt wurde, ist an dieser Stelle mit העם selbstverständlich das Weibervolk gemeint. Aus diesem Grunde ist hier das reflexive Hithp., oben aber Piel von פרק gebraucht. Die Weiber entledigten sich ihrer Ohrringe, während der Befehl dahin gegangen war, dass die Männer sie dazu veranlassen sollten.

4. Für ויצר ist entschieden ניִּצֹק, von יצק, zu lesen. Ein Gussbild — denn so wird dieses Kalb V. 8 genannt — muss vor allem gegossen werden. Die Korruption ist entstanden durch Missverständnis von בחרט. Man fasste חרט, wie noch jetzt gemeinhin geschieht, im Sinne von Meissel, und dazu schien ויצק nicht zu passen. Man glaubte und glaubt jetzt noch für חרט diese Bedeutung annehmen zu dürfen, weil das Nomen anderswo im Sinne von „Griffel“ vorkommt. Allein Griffel und Meissel sind lange nicht dasselbe. חרט heisst hier Gussform, wie Peš. den Ausdruck richtig durch ܛܘܦܣܐ wiedergibt. Dies passt auch sachlich besser. Denn die Handhabung des Meissels setzt Kunstfertigkeit voraus, die aber bei Aharon nicht angenommen werden kann. Dagegen kann irgend jemand aus Lehm eine Gussform für ein plumpes Kalbsbild herstellen. Was die Etymologie dieses חרט betrifft, so heisst das Verbum kratzen, auskratzen, und daraus ergibt sich leicht der Begriff „Höhlung“, „Receptakel“; vgl. חריט Tasche, Säckel.

5. Für וירא liest man nach Syr. besser וַיִּרָא. Aharon geriet in Angst, als er die Folgen seiner Tat sah und den Eindruck wahrnahm, den der Anblick des Kalbes auf die Menge machte. Mit לפניו will gesagt sein, dass Aharon durch den Anfang eines Altarbaus in der Nähe des Kalbes dieses vorläufig der Menge unzugänglich machte und so verhinderte, dass ihm sofort göttliche Verehrung wurde. Aus dem Rufe Aharons im zweiten Halbvers geht hervor, dass das Kalb eine Abbildung JHVHs sein sollte. Moses hatte als Mittler den unsichtbaren JHVH repräsentiert; jetzt, wo

man glaubte, dass Moses nicht mehr war, sollte JHVH, wie in uralter Zeit, in Gestelt eines Stieres seinen Verehrern sichtbar sein.

6. ושתו ist als Inf. absol. neben לאכל nicht möglich. Lies dafür וַיִּשְׁתּוּ und verbinde dieses mit dem Folgenden. Nachdem die Schmauser tüchtig getrunken hatten, kam ihnen die Stimmung für Spiele und Belustigung.

7. לך רד ist so viel wie: du kannst gehen, ich brauche dich jetzt nicht mehr; aus unserem Geschäfte wird nichts; ich gebe dir die Tafeln nicht, und es wird keine Stiftshütte hergestellt. Vgl. zu 24, 15. Gegen diese Fassung spricht 31, 18 bei näherer Betrachtung durchaus nicht.

8. Sprich mit LXX צִוִּיתָם und vgl. Deut. 33, 4. Die zweite Person, auf Moses bezüglich, passt hier zum vorherg. עמך ungleich besser als die erste, welche übrigens in dieser defektiven Schreibart äusserst selten ist.

9. Zu קשה ערף liesse sich das engl. „backbone“ vergleichen, nur dass dieses stets in gutem Sinne, im Sinne von „Charakterfestigkeit“ gebraucht wird, während der hebräische Ausdruck die Eigenschaft des Halsstarrigen und Unverbesserlichen bezeichnet. An sich heisst ערף nicht Nacken oder Genick, wie die Wörterbücher angeben, sondern nur Rücken; vgl. zu Lev. 5, 8.

11. Die Redensart חלה את פני פ׳ kommt im A. T. mit Bezug auf JHVH dreizehnmal vor und mit Bezug auf einen Menschen sicher nur zweimal; vgl. zu Hi. 11, 19. Es kann daher mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, dass sie zuerst nur mit Bezug auf einen Gott und erst später auch auf sterbliche Könige und Grosse angewendet wurde. Der Ursprung des Ausdrucks ist also auf dem Gebiete der Religion zu suchen. Und man findet ihn da auch sehr leicht. Denn חלה in einer transitiven Form heisst reiben, scheuern, polieren; vgl. חֳלִי Krankheit, eigentlich Aufreibung, und חֲלִי Poliertes, d. i. Geschmeide. Der vormonotheistische Hebräer aber hatte, wie jeder Heide, seinen Gott in Metall, Stein oder Holz bei sich im Hause. So oft er nun an seinen Gott ein Anliegen hatte, scheuerte und polierte er ihm zuerst das Gesicht, ehe er seine Bitte vortrug, und glaubte, sich dadurch seine Gunst zu erwerben und ihn zur Gewährung der Bitte geneigt zu machen. Später als der Monotheismus kam, hatte sich der Ausdruck in der Sprache derart festgesetzt, dass er daraus nicht mehr zu entfernen war. Als endlich die ursprüngliche Bedeutung der Redensart ganz vergessen war, und man dabei nur an „geneigt machen“ dachte,

fing man an, sie auch auf grosse sterbliche Persönlichkeiten anzuwenden; vgl. Ps. 46, 13 und Pr. .19, 6.

12. ברעה ist sowiel wie בעת רעה und = in einer unglücklichen Stunde. „In böser Absicht“ kann der Ausdruck nicht heissen, weil dann die Handlungsweise JHVHs, wenn er Israel mit so vielem Kraftaufwand aus der Knechtschaft befreit hätte, nur um es selber zu vernichten, äusserst unnatürlich gewesen wäre. Dagegen würde die Annahme, dass die Stunde der Erlösung Israels aus Aegypten für das künftige Verhalten JHVHs zu ihm fatal war, vollständig stimmen mit der Anschauung der heidnischen Antike. Auch im Homer sind die Götter dem Fatum derart unterworfen, dass sie ihm gegenüber machtlos sind. Danach könnten die Aegypter, wenn JHVH seine Drohung wirklich ausführen sollte, Israels fatales Ende missdeuten. Solchen Anlass, ihn hinsichtlich des Fatums mit den andern Göttern in eine Reihe zu stellen, darf JHVH den Aegyptern nicht geben. Dieses Argument, wusste Moses, konnte seine Wirkung nicht verfehlen. Denn JHVH ist auf seine Ehre ungemein eifersüchtig und gibt sehr viel um das, was die Verehrer anderer Götter von ihm denken. בהרים gibt in diesem Zusammenhang keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn. Denn erstens liegt der Schauplatz nicht „in Bergen“. Die Israeliten befanden sich zur Zeit am Fusse des einen Berges Horeb oder Sinai. Und zweitens kann bei der Schadenfreude der Aegypter nur in Betracht kommen, wie JHVH sein Volk vernichtete, nicht aber wo dies geschähe. Für בהרים ist חֶרֶם zu lesen und Jos. 11, 11 zu vergleichen. הנחם ist = und werde anderes Sinnes, gib den ausgesprochenen Entschluss auf; vgl. zu Gen. 6, 6.

13. Wenn auch im Allgemeinen der Objektacc, durch ל bezeichnet werden kann, so wird doch, um Zweideutigkeit zu vermeiden, diese Bezeichnung bei Verben, welche eine Beziehung so wohl zu einem indirekten als einem direkten Objekt ausdrücken, fleissig unterlassen. Ein solches Verbum aber ist זכר; vgl. Ps. 79,8. 137, 7 und Neh. 5, 19. Aus diesem Grunde fasst man hier die Namen der drei Patriarchen besser als indirektes und den Satz אשר נשבעת וגו als direktes Objekt. Danach ist der Sinn der: gedenke zu Gunsten Abrahams etc., dass du ihnen geschworen hast.

14. In diesen Worten liegt mehr als auf den ersten Blick erscheinen mag; denn der Sinn ist der: da gab JHVH dem Moses die Versicherung, dass er seinen Sinn geändert.

15. Der Unterschied in der Bedeutung zwischen צד und צלע ist oben zu 30, 4 dargetan worden. Was nun das den beiden sinnverwandte עֵבֶר betrifft, so kann dieses zum Unterschied namentlich von צד nur von einer Flächenseite gebraucht werden oder genauer nur von dem, wobei Höhe oder Tiefe, wenn sie überhaupt in Betracht kommt, zur Länge nnd Breite in keinem entsprechenden Verhältnis steht. Mit andern Worten, die Sache mit Bezug auf welche עבר gebraucht werden kann, muss etwas sein, das seiner Natur nach liegt und nicht steht. Fälle wie 1 K 5, 4 und Jer. 49, 32 widersprechen nur scheinbar dieser Angabe, weil in solchen Fällen wohl vom Herrscher oder dem Staate gesprochen, aber an das Land gedacht wird.

16. Die Tatsache, dass die Tafeln göttliches Werk waren, ist schon oben 31, 18 kurz erwähnt, wird aber hier weiter ausgeführt und nachdrücklicher horvorgehoben, weil Moses eben diese Tafeln zerbricht; sieh zu V. 19.

17. Die Verbindung קול העם ברעו ist unhebräisch. Ausserdem ist רֵעַ im Sinne von Lärm, wenn das Nomen überhaupt diesen Sinn haben kann — denn Micha 4, 9 und Hi. 36, 33, die beiden Stellen, wo es noch vorkommt, ist der Text mehr als zweifelhaft — offenbar ein rein poetischer Ausdruck, der hier nicht am Platze ist. Für ברעו ist פֹּרֵעַ zu lesen und über die Verbindung קול פ׳ mit folgendem auf פ׳ bezüglichem Partizip zu Gen. 3, 8 zu vergleichen. קול העם פרע ist = der Lärm des Volkes in seiner Zügellosigkeit. Ueber die Konstruktion vgl. die zu Gen. 3, 8 angeführten Beispiele. Der Umstand, dass die Massora bei diesem Worte auf der gewöhnlicheren Form des Suffixes besteht, während sie sonst bei solchem Suff. an ה statt ו in der Regel keinen Anstoss nimmt, zeigt, dass zu ihrer Zeit manche das fragliche Wort בְּרֵעֹה lasen; vgl. V. 22.

18. Im zweiten Halbvers ist für ענות wie im ersten עֲנוֹת zu lesen. Unmittelbar nach diesem Ausdruck ist wahrsheinlich irgend ein derber, unanständiger Ausdruck ausgefallen oder absichtlich unterdrückt worden. Josua glaubt Kriegsgeschrei zu hören; Moses, der, durch JHVH über die Vorgänge im Lager informiert, besser weiss, erwidert ärgerlich: hat sich was Kriegsgeschrei! und beschreibt das Geschrei in seiner Abscheulichkeit. Doch ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier nichts ausgefallen, und dass קול ענות ohne die nähere Beschreibung, die durch den st. constr. des Inf. angedeutet ist, den Lärm als einen anständiger Weise unbeschreiblichen bezeichnet. Das Unterlassen der näheren Beschreibung

käme dann dem modernen Gedankenstrich gleich. Im Sprechen aber muss man sich dafür eine kurze Pause nebst irgend einer Gebärde des Abscheus denken.

19. ומחלת, an ואת העגל sich anschliessend, ist nach dem zu Gen. 15, 19 erörterten Sprachgesetz unhebräisch. Abgesehen davon, ist auch die Indetermination des erstern Nomens unerklärlich. Aber ואת המחלת, das Sam. bietet, und das auch LXX auszudrücken scheinen, beruht wohl nur auf Konjektur; denn von Tänzen ist im Vorherg. nicht die Rede gewesen. Die Tänze, wenn sie bei dieser Gelegenheit veranstaltet wurden, standen auch zu dem Kalbe in keiner direkten Beziehung und können daher nicht neben diesem in der Motivierung des Zornes Moses genannt werden. Für ומחלת ist entschieden והלחות zu lesen. Waw in diesem Ausdruck ist in kontrastierendem Sinne zu verstehen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 2, 9. Der Sinn des Satzes ist: und sah das Kalb und seine Beziehung zum Inhalt der Tafeln. Was unmittelbar darauf folgt, spricht für diese Fassung.

Was das Niederwerfen und Zerbrechen der Tafeln betrifft, so drängt sich die Frage auf, warum tat Moses das? Doch wohl nicht unbedacht und vom Zorn hingerissen? Das wäre seiner unwürdig gewesen. Zu V. 16 ist der Leser auf die starke Hervorhebung des göttlichen Ursprungs der Tafeln und ihrer Inschrift aufmerksam gemacht worden. Einen so teuern und hochheiligen Gegenstand zerbricht aber ein Moses nicht ohne Bedacht und triftigen Grund. Der Grund ist bei einigem Nachdenken nicht schwer zu erraten. Israel war dazumal noch nicht imstande, eine geistige Religion zu begreifen und sich einen unsichtbaren Gott vorzustellen. Israel hatte sich daher einen sichtbaren Gott vorzustellen. Israel hatte sich daher einen sichtbaren, greifbaren Gott gemacht. Nun war Moses gerade jetzt von JHVH mit etwas gekommen, dass die Quintessenz seiner Religion werden sollte, und das war greifbar. Dieser Umstand, der zu den groben Vorstellungen und der gegenwärtigen Situation des Volkes nur zu sehr stimmte, konnte für die reinere Religion JHVHs gefährlich werden. Das sah Moses ein und warf daher, entschlossen, die Tafeln, welche die Menge in ihrem Irrtum zu bestärken geeignet waren, von sich und zerschmetterte sie. Und die spätere Tradition will sogar wissen, dass Gott Moses für diese Tat gedankt hat; vgl. Sabbath 87b. Nach einer andern Tradition waren die Tafeln an sich zentnerschwer, wurden aber von ihrem Inhalt getragen. Vor dem Anblick des abgöttischen

Kalbes löste sich jedoch die göttliche Inschrift von den Tafeln, worauf Moses diese als unnütze Last von sich warf; vgl. Jeruschalmi Taanith Kap. 4 Hal. 5. Wie schön kommt in dieser Phantasie das Verhältnis zwischen dem Sichtbaren in der Religion und ihrer Idee zum Ausdruck!

20. Der hier beschriebene Prozess hat Aehnlichkeit mit dem Trunke des Fluchwassers im Falle des der ehelichen Untreue verdächtigen Weibes; vgl. Aboda-sara 44a. Doch ist die Aehnlichkeit nur bis zu einem gewissen Punkte. Während nämlich jenes Wasser im Innern des schuldigen Weibes direkt zum Strafmittel wurde, sollte dieser mit dem Staube des corpus delicti gemischte Trunk in einer nicht näher angegebenen Weise nur feststellen, wer die Schuldigen waren. Die Strafe wurde an denen, die Symptome der Schuld zeigten, auf Befehl Moses durch Menschen vollzogen; vgl. V. 26—28. Nur so erklärt es sich, dass die Leviten, welche die Strafe vollzogen, die Schuldigen herausfinden konnten. Zwischen die Angabe über die Verabreichung des seltsamen Probetrunks und dem Bericht über den Vollzug der Strafe an den Schuldigen schaltet der Verfasser einen längern Dialog zwischen Moses und Aharon ein, während dessen der Leser sich den Trunk wirkend und die Symptome der Schuld hervortretend zu denken hat; vgl. zu Gen. 26, 25.

22. Für das keinen befriedigenden Sinn gebende ברע ist nach Sam. פָרֻעַ zu lesen und V. 25 zu vergleichen. Doch ist der Sinn des Ausdrucks hier nicht ganz derselbe wie dort. Während er nämlich dort das wirkliche Befinden im Zustand der Zügellosigkeit bezeichnet, kommt dabei hier nur die Anlage des Subjekts für diesen Zustand in Betracht. Der Sinn ist: du weisst ja, wie zügellos das Volk sein kann.

23. Ueber die Konstruktion und den Sinn des zweiten Halbverses vgl. die Bemerkung zu V. 1.

24. Zum nackten זהב passt התפרקו nicht. Dieses Verbum verlangt zum Objekt etwas, das das Subjekt anhat, was aber זהב ohne weiteres nicht bezeichnen kann. Ferner leuchtet nicht ein, warum Aharon hier die Sache anders darstellen sollte als sie war, zumal da seine Forderung von Ohrringen seine Tat bis zu einem gewissen Punkte entschuldigen konnte; vgl. zu V. 2. Endlich ist auch למי זהב התפרקו nicht gut hebräisch. Aus diesen Gründen ist נזמי für למי zu lesen.

25. שמצה soll Gezischel heissen, und zwar nach dem talmudischen שמץ. Allein es ist sehr gewagt, einen biblisch-hebrä-

ischen Ausdruck nach einem rabbinischen Gebrauch desselben zu erklären, wenn solche Erklärung durch Beispiele aus den anderen semitischen Sprachen nicht gestützt ist. Denn im Talmud beruht der Gebrauch so manchen Ausdrucks auf Missverständnis der Bibelstelle, worin er vorkommt. Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch in der neuesten hebräischen Literatur, wo z. B. auf Grund von Ibn Esras irriger Erklärung des Ps. 88, 16 vorkommenden אפונה ein Verbum פון in der Bedeutung „zweifeln" sehr oft anzutreffen ist. Uebrigens ist es nicht wahr, dass שמץ in der Mischna schlechthin übler Ruf heisst. Das Nomen kommt in der Mischna immer nur in der Verbindung שמץ פסול vor, welcher Ausdruck eine Verdächtigung der Abstammung ohne positive Gründe bezeichnet. Was שמץ eigentlich bedeutet, lässt sich aus dieser Wendung nicht erschliessen. Aber selbst angenommen, שמצה hiesse Gezischel und daher auch Spottrede, wie die Wörterbücher angeben, ist die Idee, dass Israel wegen seines goldenen Kalbes den götzendienerischen Feinden zum Gegenstand des Spottes wurde oder werden würde, nicht lächerlich? Das hat man wohl neuerdings einzusehen angefangen und darum auch den heidnischen Spott über Israels Götzendienst fahren lassen. Statt dessen wird nunmehr geltend gemacht, dass שמצה Schadenfreude ausdrücke, nämlich der Feinde Schadenfreude darüber, dass JHVH sein Volk zur Strafe für den Götzendienst ihnen preisgeben würde. Aber die Freude der Feinde über eine von ihnen selbst beigebrachte oder beizubringende Niederlage ist nicht stille Schadenfreude, die allein durch Gezischel zum Ausdruck kommen kann; eine solche Freude ist überhaupt nicht Schadenfreude. Ferner, muss denn Israels Strafe durch das Schwert seiner Feinde vollzogen werden? Vielmehr lässt die Drohung JHVHs V. 10 und besonders die Drohung 33, 5 schliessen, dass ein persönliches Einschreiten JHVHs, welches eine Pest zur Folge haben würde, als Strafe für Israel zu befürchten war; vgl. V. 35. Zudem heisst קמים nicht müssige Feinde, sondern Angreifer, und solche gibt es unter den Heiden für Israel augenblicklich nicht. Endlich muss hier noch an eines erinnert werden. Wenn sich auch so manches Stück im Pentateuch aus einer Reihe von Notizen zusammensetzt, die aus verschiedenen Quellen fliessen, so ist doch, wo der Text richtig erhalten und nichts ausgefallen ist, die Anschliessung der einzelnen Elemente an einander in der Regel der Art, dass ein logischer Zusammenhang irgendwie unter ihnen besteht. Was aber ist hier nach der herkömmlichen Fassung der

Zusammenhang zwischen diesem Verse und dem, was unmittelbar darauf folgt?

Für לשמצה ist wahrscheinlich לשמדה zu lesen, doch kann die Recepta zur Not beibehalten werden. In dem Worte steckt ein Inf.; vgl. zu Gen. 1, 30. שמר wie es hier gebraucht ist hat mit dem gleichlautenden Verbum, welches vertilgen heisst, nichts gemein, sondern entspricht etymologisch dem arab. سمد, von dem, wenn man לשמצה beibehält, שמץ nur dialektisch verschieden wäre. Das arab. Verbum bedeutet nach Lane singen und spielen und sich sonst um nichts kümmern. Das Partizip bezeichnet nach derselben Autorität jemanden, der sich dem Spiele und der Lustbarkeit derart ergibt, dass er sich um das, was um ihn her vorgeht, nicht kümmert. Das Wort kann sogar auch jemanden bezeichnen, der aus irgend einem Grunde nachlässig oder konfus ist, sodass er nicht weiss, was er anfangen soll. Allein für unsern Zweck ist diese Erweiterung des Sinnes nicht nötig. Für uns genügt die Beschränkung der Bedeutung des Wortes auf die Nachlässigkeit, deren Ursache eine übermässige Lustbarkeit ist. Lustbarkeit ist hier das Hauptmoment in der Situation. Das Volk war nach V. 6 dem Schmaus und dem Spiele hingegeben und kümmerte sich wahrscheinlich um sonst nichts. Am wenigsten war das Volk während die Lustbarkeit vor sich ging imstande, einem etwaigen feindlichen Angriff zu begegnen. Die Möglichkeit eines solchen feindlichen Angriffs ist durch בקמיהם ausgedrückt. Denn קום על heisst angreifen, und das Wegfallen von על ist bei dem Partizip dieses Verbums sehr häufig. Was manche Schwierigkeit bietet, ist die Präposition in בקמיהם. Doch lässt sich annehmen, dass ב hier zur Konstruktion des Verbums gehört, da שמר oder שמץ in der oben angegebenen Bedeutung „nicht auf seiner Hut sein" sehr gut eine solche Konstruktion haben kann; vgl. das dem Sinne nach entgegengesetzte נשמר, welches ebenfalls mit ב konstruiert vorkommt. Danach ist der Sinn der: das Volk war, Dank Aharon, dem Spiele und der Lustbarkeit so zügellos ergeben, dass sie an etwaige Angreifer nicht dachten, d. i., alles beteiligte sich an den Spielen und Lustbarkeiten, keiner hatte die Waffen zur Hand, und es gab keine Wachen an den Toren des Lagers; mit einem Worte, der Zustand im Lager war ein solcher, dass selbst ein sehr schwacher Angriff erfolgreich sein musste. Zum Ueberflusse sei noch bemerkt, dass der Gebrauch von הרג V. 27 einen solchen Zustand der Dinge

voraussetzt; denn dieses Verbum wird nur vom Würgen eines Wehrlosen gebraucht; vgl. zu Gen. 34, 26.

Und nun gibt es zwischen dieser Angabe und dem gleich darauf folgenden Befehle Moses einen logischen Zusammenhang. Denn nur unter den hier so in aller Kürze, aber nicht ohne Schärfe angegebenen Umständen durfte ein einziger Stamm, von dem uns, trotz seines tapfern Stammvaters, sonst keine kriegerischen Grosstaten bekannt sind, es wagen, elf oder zwölf Stämme anzugreifen.

26. Man beachte, dass es hier ויאספו, nicht ויקהלו heisst, und vgl. darüber die Bemerkung zu V. 1.

27. אלהי ישראל ist zu יהוה hinzugefügt, um einen stärkeren Gegensatz zu bilden zu dem götzendienerischen Ruf אלה אלהיך ישראל in V. 4. Der Befehl zum Niedermachen bezieht sich selbstverständlich nur auf diejenigen unter dem Volke, die sich an der Anbetung des Kalbes beteiligt hatten, und an denen sich jetzt in Folge des Probetrunks Zeichen der Schuld zeigten; vgl. zu V. 20.

29. Der Satz מלאו ידכם ליהוה gilt als crux interpretum, und manche der Neueren haben es ganz aufgegeben, ihm einen in den Zusammenhang passenden Sinn abzugewinnen. Von der Einsetzung der Leviten in ihr Amt als Diener am Heiligtum kann hier weder befehlsweise noch sonstwie die Rede sein, da Moses von dieser soweit noch nichts weiss. Am allerwenigsten kann מלאו als Imperativ in diesem Sinne gefasst werden; denn im Sinne von „einweihen“ hat das Verbum in der Redensart מלא יד immer eine andere Person zum Subjekt, nicht die zu installierende (vgl. zu 1 K 13, 33), wie es denn auch ganz natürlich ist, dass ein Amtskandidat nur durch einen andern, höheren Beamten in sein Amt eingesetzt werden muss. Ferner kann die Redensart מלא יד פ' in der Bedeutung „einweihen“ nur mit Bezug auf eine Person oder Sache gebraucht werden, die mit dem heiligen Oel gesalbt wird. (Ich sage „oder Sache“, weil Ez. 43, 26 die fragliche Redensart auch auf den Altar angewendet ist, der ebenfalls gesalbt wurde.) Bei den Leviten aber wird Num. 8, 5—22, wo ihre Einsetzung aufs ausführlichste beschrieben ist, keine Salbung erwähnt. Endlich entbehrt die fragliche Redensart überall, wo sie unzweifelhaft das Einsetzen in ein heiliges Amt bezeichnet, den Zusatz ליהוה. Dieser Zusatz findet sich nur noch 1 Chr. 29, 5, wo der Ausdruck aber offenbar einen andern Sinn hat.

Wir glauben nun aufs bestimmteste bewiesen zu haben, dass unser Satz das nicht heissen kann, was diejenigen angeben, die

sich an dessen Erklärung gewagt haben. Lasst uns jetzt sehen, was er wohl heisst.

Wir wollen der Bequemlichkeit halber bei ידכם anfangen. יד bezeichnet hier, wie in den Wendungen השיגה יד פ׳, מצאה יד פ׳, מטה יד פ׳ und קצרה יד פ׳, die Macht, die Tatkraft, das Vermögen und Können, ist aber vox media. מלא, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, heisst einer Sache ihr מְלֹא geben. Ueber מְלֹא ist schon oben zu Gen. 48, 19 einiges bemerkt worden. Hier sei darüber noch Folgendes hinzugefügt. Dieses Substantiv wurde, wie aus einigen talmudischen Wendungen hervorgeht, in denen es vorkommt, auch bildlich gebraucht zur Bezeichnung des höchsten Grades der Leistungsfähigkeit. So ist z. B. in der Sprache der Mischna מְלֹא עין = so weit der Blick reicht, eigentlich das Höchste, was das Auge in der Fernsicht leisten kann; vgl. Kidduschin 33b. Von diesem מְלֹא ist unser Verbum denominiert. מַלֵּא ידו — denn für מִלְאוּ liest man hier wohl besser מַלְּאוּ — worin das Suff. am Nomen auf das Subjekt des Verbums sich bezieht, heisst demnach, seiner Leistungsfähigkeit ihr מְלֹא geben oder sie auf den höchsten Grad spannen. In diesem Sinne findet sich die Redensart in der bereits oben erwähnten Stelle 1 Chr. 29, 5, wo למלאות ידו ליהוה so viel ist wie: JHVH mit vollen Händen geben oder ihm so viel geben als man nur vermag; vgl. auch zu 2 K 9, 24. Und ungefähr in diesem Sinne ist der Ausdruck auch hier gebraucht, denn מלאו ידכם ליהוה heisst: tut für JHVH das Höchste, das ihr tun könnt. Gemeint ist, wie der Verfasser selber gleich darauf erklärt, das Töten des eigenen Sohnes und des eigenen Bruders für die Sache JHVHs, was in der Tat das Höchste ist, was ein Mensch für seinen Gott zu tun vermag. Der Imperativ, wie auch der darauf in Aussicht gestellte Segen, zeigt aber, dass diese Worte Fortsetzung des Befehls in V. 27 sind, dass sie also nicht nach, sondern vor dessen Ausführung gesprochen wurden. Somit stand unser Vers ursprünglich unmittelbar vor V. 28 und kam an seine jetzige Stelle erst später, nachdem man den Satz מלאו ידכם ליהוה missverstanden und in ihm die Einsetzung der Leviten in ihr Amt zum Lohne für ihre bereits vollendete Tat herauslas.

Das Athnach ist hier ungeschickt gesetzt, woran ein leichter Schreibfehler im Folgenden die Schuld trägt. Es ist nämlich Waw in ולתת als aus dem Vorherg. dittographiert zu streichen. Dann teilt sich der Vers bei ליהוה ab, und לתת ist als Gerundium mit איש zu verbinden; vgl. Jos. 13, 1 לרשתה. Die Präposition in בבנו

und באחיו bezeichnet, wie Jos. 6, 26, den Preis, und der Sinn des Ganzen ist danach der: denn jeder um den Preis seines Sohnes und Bruders müsst ihr euch heute Segen erwerben.

30. בעד drückt bei כפר sonst die Beziehung zu dem Sünder selbst, nicht zur Sünde aus; doch kann der abweichende Gebrauch der Präposition in dieser Verbindung nicht befremden, da es sich in diesem Falle nicht um die rituelle Kappara handelt. Hinsichtlich des Verbums stand die Lesart für die Alten nicht fest. Sam. bietet dafür אכפר und in zwei Handschriften יכפר. Letzteres, auf JHVH bezüglich, scheint mir vorzuziehen.

31. Dass אנא nur in Bitten an JHVH vorkommt, ist schon zu Gen. 50, 17 gesagt worden. Hier sei noch hinzugefügt, dass unmittelbar auf אנא stets der Name JHVHs oder irgend eine Bezeichnung für ihn folgen muss; vgl. die an der obengenannten Stelle angeführten Fälle, wie auch Joma 4, 2. Es scheint mir daher sehr zweifelhaft, ob אנא Partikel des Bittens ist, wie die Wörterbücher angeben. Vielmehr glaube ich, dass das fragliche Wörtchen, auch אנה geschrieben, Rufspartikel — arab. حرف المنادة — ist, die sich aber auf Fälle beschränkt, wo JHVH angerufen wird. Die fernere Beschränkung von deren Gebrauch auf Bitten würde sich leicht aus dem späten Ursprung der Partikel erklären. Um die Zeit, wo אנא in Gebrauch kam, konnte von einer blossen Unterredung mit JHVH nicht mehr die Rede sein, weshalb er nur in einer Bitte angerufen zu werden pflegte. Wie dem aber auch sei, hier folgt auf אנא keine Benennung JHVHs, noch liegt hier eine Bitte vor — denn Moses bittet nicht, sondern fordert — darum kann das fragliche Wort nicht richtig sein. Es ist dafür אָמְנָה zu lesen, womit, wie öfter, das Zugeständnis einer Tatsache eingeleitet wird.

35. Nach Baentsch ist das letzte Glied hier spätere Korrektur der ungenauen Ausdrucksweise im Vorherg., doch ist kein triftiger Grund für diese Annahme vorhanden. Ungleich uns Modernen, tragen hebräische Schriftsteller kein Bedenken, einen und denselben Ausdruck hintereinander in verschiedenem Sinne zu gebrauchen; vgl. zu 36, 7 und Gen. 32, 21. Und so hat auch hier das Verbum עשה jedesmal andere Bedeutung. Aharon hatte das Kalb verfertigt, das Volk aber hatte dasselbe bestellt und machen lassen; vgl. V. 8. Letztere Bedeutung hat עשה in den meisten Fällen, wo ein Gott oder Götze dessen Objekt ist.

XXXIII.

1. Moses befindet sich zur Zeit dieses Befehls unten, nicht auf dem Berge. Er hatte nach 32, 30 beabsichtigt, den Berg hinaufzusteigen, aber JHVH kam ihm, wie es scheint, mit diesem Befehle zuvor. Darum heisst es hier im Unterschied von 32, 8 bloss לך, ohne רד.

2. וגרשתי ist mit ושלחתי לפניך מלאך unverträglich. Man lese dafür וגרשתָ. Ueber die Ausdrucksweise mit Wechsel des Subjekts vgl. Gen. 24, 7. Wenn der Engel JHVHs mitzieht, kann Israel selbst die vielen Völker verjagen. Sehr befremdend ist der plötzliche Uebergang der Anrede an Moses in eine Anrede an das Volk.

3. אל ארץ וגו׳ knüpft an V. 1 an, während V. 2 Parenthese ist. Diese Parenthese ist sehr ungeschickt. Das ganze Stück, welches offenbar durch viele Hände gegangen ist, ist etwas konfus, doch nicht so voller Widersprüche, wie manche Erklärer glauben. Nicht zur Strafe will sich JHVH aus der Mitte der Israeliten zurückziehen, sondern aus Barmherzigkeit. Wollte er in ihrer Mitte mit ihnen ziehen, so würde ihn ihre Hartnäckigkeit fortwährend anstarren, und dies müsste früher oder später ihre Vernichtung zur Folge haben. Darum soll ihn lieber bei der Führung des Volkes ein Engel vertreten. Diesen Engel muss man sich aber anderer Natur denken als den, von dem oben 23, 20—23 die Rede war, oder es liegt diesem Passus eine andere Vorstellung zu Grunde; denn jener Engel, in dem JHVHs Namen ist, soll ja noch viel strenger sein als JHVH selbst. Die Quellenkritik aber schreibt beide Stellen IE zu, und dabei wird es wohl, trotz der offenbaren Inkongruenz, für die Wissenschaft bleiben.

4. Nach unserer vorherg. Bemerkung weist hier הדבר הרע הזה auf den religiösen Nachteil des Beschlusses JHVHs. In der persönlichen Zurückziehung JHVHs liegt ein Vorteil für die physische Wohlfahrt Israels; vom religiösen Standpunkt aber ist sie ein Verlust. Auffallend ist, dass wir nicht erfahren, durch wen dieser Beschluss JHVHs dem Volke zu Ohren kam. Es ist wohl hier unmittelbar davor etwas ausgefallen. ויתאבלו ist = und legten Trauer an; vgl. zu Gen. 37, 34.

5. Der Satz רגע אחד וגו׳ ist mit 3b verträglich, wenn man ihn als Bedingungssatz fasst. Auch der zweite Halbvers bildet keinen Widerspruch zu V. 4; denn הורד עדיך מעליך ist nach der Ausführung zu Gen. 38, 23 so viel wie לא יעלה עליך עדיך. Was JHVH

danach hier befiehlt, ist, dass die Israeliten den spontan abgelegten Schmuck nicht wieder anlegen. Doch denkt JHVH dabei nicht an die Trauer des Volkes. Er will sich somit — wohl nicht für immer, sondern nur bis er den empörenden Zwischenfall vergessen hat — den Anblick des Schmuckes ersparen, weil Schmuck es war, der den Stoff zum abgöttischen, ihm in der Seele verhassten Kalbe geliefert hatte. Denn JHVHs Auge ist in dieser Hinsicht ungemein peinlich; vgl. zu 1 Sam. 21, 10. Im Schlusssatz hängt ואדעה, wie dessen Form zeigt, von dem vorherg. Imperativ ab. Diese Abhängigkeit ist nur nach unserer Fassung der Ursache des hier vorliegenden Befehls erklärlich. So lange der goldene Schmuck am Volke ihn anstarrt, kann JHVH nicht umhin, an das goldene Kalb zu denken, und dies empört ihn dermassen, dass er gleichsam ausser sich wird und in diesem Zustande unfähig ist, über sein künftiges Verhalten einen Entschluss zu fassen. Wenn der fatal reminiscente Schmuck abgelegt ist, hofft er, sich beruhigen und zu einem Entschluss kommen zu können. Für unser Empfinden ist der krasse Anthropomorphismus, den diese Fassung hier zu Tage fördert, freilich unerträglich. Dem Gefühle der alten Hebräer aber waren dergleichen nicht zuwider. Auch die spätern Rabbinen nahmen solche Anthropomorphismen hin, ohne in ihnen etwas Anstössiges zu sehen, und erklärten deren Erscheinung richtig dahin, dass sie für das menschliche Ohr angepasst sind; vgl. Mekhilta zu 19, 18. Hier dachte der Verfasser um so weniger an das Anstössige des Anthropomorphismus, da derselbe zwischen den Zeilen herausgelesen werden muss.

6. Ueber den Sinn des Ausdrucks מהר חרב sind die Erklärer nicht einig. Nach manchen soll er einfach heissen „am Berge Horeb", was er aber nie und nimmer heissen kann. Andere ergänzen aus ויתנצלו den Begriff des „Einhergehens ohne" und fassen מהר חרב im Sinne von „seit dem Berg Horeb". Aber von der Unwissenschaftlichkeit solcher Ergänzung abgesehen, reicht מהר חרב als Zeitangabe für das, was von nun ab geschah, nicht hin, da der Horeb der Schauplatz zweier für Israel folgenschwerer Begebenheiten war — der Gesetzgebung und der Anbetung des goldenen Kalbes — und der nackte Ausdruck, für sich gefasst, nicht angibt, welche gemeint sei. Alle Schwierigkeit schwindet jedoch, wenn man מהר חרב mit עדים zu einem Ausdruck verbindet und diesen im Sinne von „ihr Schmuck vom Berge Horeb her", d. i., den sie bei Gelegenheit des Ereignisses am Berge Horeb anhatten,

fasst. Es versteht sich dann von selbst, dass das Ereignis der grossen Offenbarung gemeint ist, bei welcher Gelegenheit das Volk in festlichem Schmucke erschienen war. Sprachlich wird מהר חרב auch im Talmud so gefasst, nur wird die Sache dort anders verstanden. Nach den alten Rabbinen bestand nämlich dieser Schmuck nicht in irdischem Tand, sondern in himmlischen Kronen, welche die Engel nach der Annahme des Gesetzes am Horeb unter die Israeliten verteilten; vgl. Sabbath 88a.

7. Der Artikel in האהל ist wohl zu beachten. Das Zelt, um das es sich hier handelt, ist also nichts Neues. Das Zelt wird vorausgesetzt, nur die Lage, die es von nun an hat, ist neu. Bis dahin war dieses Zelt im Lager gewesen, und dort hatte der Verkehr zwischen JHVH und Moses stattgefunden. Nun aber, da JHVH aus gnädiger Schonung seines Volkes in dessen Mitte sich nicht traute — vgl. zu V. 3 — wurde das für das göttliche Rendezvous bestimmte Zelt nach ausserhalb des Lagers verlegt und in sicherer Entfernung davon aufgeschlagen. Das Subjekt zu קרא ist unbestimmt. Das Volk gab dem Zelte den genannten Namen; Moses selber war zu bescheiden, um das Zelt so zu nennen.

8. Die alten Rabbinen, die, wie schon die Propheten vor ihnen getan, ihr Volk immer schlechter darstellen als es wirklich war, lesen hier für das Israel der Wüste Grausiges heraus; vgl. Jeruschalmi Bikkurim Kap. 3 Hal. 3. Tatsächlich aber wird an dieser Stelle in aller Kürze ein rühmlicher Zug des schuldbewussten Volkes beschrieben. Die armen Israeliten, nunmehr der Gnadengegenwart JHVHs beraubt, stehen alle auf, wenn Moses auf dem Wege zur Unterredung mit JHVH sie passiert, und folgen ihm mit reuigem und wehmütigem Blicke so weit sie dürfen.

10. קום vor השתחוה drückt bloss die Vorbereitung zur Handlung des letztern aus; vgl. zu Gen. 23, 7. An dieser Stelle ist dies um so klarer, als das Volk nach V. 8 von dem Augenblick an, wo Moses seine Zelte passierte, gestanden hatte, jetzt also nicht aufzustehen brauchte.

11. פנים אל פנים heisst mehr als „persönlich". Der Ausdruck schliesst nicht nur jeden Vermittler — einen Engel zum Beispiel — im Verkehr zwischen JHVH und Moses aus, sondern auch das Vorhandensein eines Vorhangs, hinter welchem JHVH nach der Art orientalischer Könige während der Audienz gesessen hätte. Nur die höchsten Staatsbeamten und königlichen Räte, wenn sie sich der besonderen Gunst des Monarchen erfreuten, bekamen

während der Audienz dessen Antlitz zu sehen. Solche Günstlinge werden daher 2 K. 25, 19 und Esther 2, 14 ראי פני המלך genannt. Als solcher Günstling JHVHs wird Moses hier dargestellt; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 1 gegen Ende. — Nach משרתו kann נער, namentlich ohne Suff., Josua in seinem Dienstverhältnis zu Moses nicht bezeichnen. Nicht minder unmöglich will mit dem fraglichen Ausdruck hier gesagt sein, dass Josua jung und nicht alt war, da dessen Alter in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen kann. Der Ausdruck bezeichnet Josua als unverheiratet. Ueber diesen Gebrauch des Nomens vgl. zu Gen. 37, 2. Die Angabe des ledigen Standes Josuas ist hier nötig für das, was unmittelbar darauf folgt, indem sie erklärt, wie Josua in dem so beschriebenen Zelte seine beständige Wohnung haben durfte. Denn mit einer Frau durfte in einem Zelte, vor dessen Eingang JHVH in der Wolke zu erscheinen pflegte, und das deswegen Offenbarungszelt genannt wurde, kein Mann wohnen. Dagegen war das Schlafen eines Gehilfen des Gottesmannes in einem solchen Raume in jener alten Zeit, von der hier die Rede ist, durchaus nicht anstössig. Schlief doch nach 1 Sam. 3, 2. 3 viel später der greise Eli mit dem Knaben Samuel im Heiligtum zu Silo, ersterer sogar im Allerheiligsten! — נער ist Prädikatsnomen und steht als solches im Acc. Aus eben dem Grunde entbehrt das Nomen des Artikels. Der Sinn des Ganzen ist danach der: sein Gehilfe Josua aber wich als lediger Mann nicht vom Zelte, d. i. ging auch für die Nacht nicht fort, sondern wohnte daselbst ganz und gar. Dabei ist nicht nötig anzunehmen, dass Josua zur Zeit zu jung war, um zu heiraten, was wegen seiner Stellung nicht wahrscheinlich ist, da Moses einen so jungen Menschen zum Gehilfen sich nicht gewählt haben würde. Tatsächlich werden im A. T. nirgends Kinder Josuas erwähnt; vgl. 1 Chr. 7, 27. Nach den alten Rabbinen, die es wohl für unmöglich hielten, dass ein Mann wie Josua unverheiratet geblieben, hatte er keine Kinder oder bloss keine Söhne; vgl. Erubin 63 b und Megilla 14 b. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Josua Junggeselle blieb. Der ledige Stand war zwar unter den Hebräern selten, doch ist er im A. T., namentlich für eine geistige Grösse, nicht beispiellos. So ist der Prophet Jeremia bekanntlich unverheiratet geblieben.

13. למען אמצא חן בעיניך kann hier wegen der Voraussetzung אם נא מצאתי חן בעיניך nicht heissen, „damit ich vor dir Gnade finde", wie man die Worte wiederzugeben pflegt. Nach der Bemerkung

zu Gen. 32, 6 ist der fragliche Satz = damit ich mich deiner Gnade würdig zeigen kann. Denn das vorherg. דרכיך heisst nicht „deine Pläne“, sondern „deine Art und Weise“. Moses will den Charakter JHVHs kennen lernen, um sich danach im Verkehr mit ihm richten zu können. Denn es geschieht nicht selten, dass man den Zorn eines grossen Herrn, dessen Charakter man nicht kennt, durch eben das erregt, womit man um seine Gunst wirbt.

14. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche וַהֲנִחֹתִי לָךְ hatte der Text wohl ursprünglich והנחיתך und ich will dich leiten. Von נחה ist das Perf. Hiph. selten, kommt aber Neh. 9, 12 und vielleicht auch Gen. 23. 48 vor.

15. Der Sinn dieser Rede, nachdem JHVH unmittelbar vorher ausdrücklich gesagt hat, dass er persönlich mitziehen will, kann nur der sein: persönlich nicht mitziehen, das ist ganz ausser Frage. Mit diesen Worten will Moses sagen, dass über die Frage der persönlichen Führung JHVHs kein Wort mehr zu verlieren ist, da er solche Führung als conditio sine qua non ansieht. Mit der hier beginnenden und im folg. Verse zu Ende kommenden Rede leitet Moses hinüber zur Wiederaufnahme seines V. 13 ausgesprochenen Wunsches; aber JHVH fällt ihm antizipierend ins Wort.

17. Nach der obigen Bemerkung haben wir hier nicht, wie manche Erklärer meinen, eine neue Zusicherung, die im Grunde nur Wiederholung von V. 14 wäre, sondern das Versprechen JHVHs, Mose, dessen Wunsche gemäss, mit seinem göttlichen Charakter bekannt zu machen.

18. Im Zusammenhang mit der unmittelbar darauf folgenden Rede JHVHs, worin es sich lediglich um Antlitz oder Rückseite handelt, kann כבודך hier nur in dem zu 16, 7 angegebenen Sinne verstanden werden. Moses wünscht JHVH in Gestalt zu sehen. Auch die alten Rabbinen fassten כבוד hier in diesem Sinne; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 24 gegen Ende, wo es unter Hinweis auf unsere Stelle heisst משה כמה נתחבט ונתחנן לפני המקום עד שראה את הדמות שנאמר הראני נא את כבודך wie musste Moses auf die Kniee fallen und flehen, ehe er das Bild Gottes schauen durfte, wie geschrieben steht „lass mich deine Majestät schauen!“ In der Sprache der Mischna heisst כבוד mit dem Artikel geradezu die Person Gottes, besonders in der häufigen Verbindung כסא הכבוד Thron Gottes.

19. Das Verbum עבר ist hier in dem zu Gen. 23, 16 angegebenen Sinne zu verstehen. Die Konstruktion von Hiph. mit Acc. des zu Betrachtenden und על פני der Person, die betrachten

soll, ist ungefähr wie Gen. 27, 16 bei הלביש. JHVH erklärt somit, er wolle sein ganzes טוב dem Moses zur Betrachtung vorführen; sieh 1 Sam. 16, 8 und 10. Vergleichen liesse sich auch Rosch-haschana 1, 2 כל באי העולם עוברין לפניו alle Menschen der Welt ziehen an ihm zur Musterung vorüber. טוב aber kann nicht nur aus sprachlichen, schon früher erörterten, sondern auch sachlichen Gründen nicht Schöne heissen, wie manche der Neuern den Ausdruck fassen. Denn JHVH ist nicht Apollo; bei JHVH kann von Schöne nicht die Rede sein. Das Allerneueste ist die Fassung von טוב im Sinne von „ethische Herrlichkeit", die aber rein aus der Luft gegriffen ist. Der fragliche Ausdruck bezeichnet hier die Summe der Attribute JHVHs, die 34, 6. 7 aufgezählt sind. Da aber unter jenen Attributen auch solche sich finden, die Attribute äusserster Strenge sind, so kann טוב hier nur vox media sein und schlechtweg Eigenschaft, Charakter, Natur heissen; vgl. den Gebrauch des mischn. טיב (zu sprechen טֵב, mit Suff. טֵבִי), welches, obgleich anderen Stammes, unserem Worte sinnverwandt ist, und deutsch „Güte", das ebenfalls so gebraucht werden kann. Für בשם lasen LXX בשמי, als sei Jod wegen des folg. Anlauts weggefallen, doch ist die Recepta allein richtig; vgl. zu 34, 5. Auch שם ist hier = Charakter; vgl. zu 34, 14. Im zweiten Halbvers ist der Wortlaut des Relativsatzes zu beachten. אשר vor Relativsätzen, in denen das Verbum des Hauptsatzes wiederholt ist und mit ihm dasselbe Subjekt teilt, drückt nicht den Begriff des Unbehinderten und Unabhängigen aus, wie die Wörterbücher angeben, sondern den Begriff des Unbestimmten und nicht zu Bestimmenden; vgl. 2 Sam. 15, 20 אני הלך על אשר אני הלך ich gehe und kann nicht sagen wohin, wie auch 2 K. 8, 1 גורי באשר תגורי wohne irgendwo im Ausland. Streng genommen, ist es die Wiederholung des Hauptverbums im Relativsatz und nicht אשר, wodurch dieser Nebenbegriff ausgedrückt ist; vgl. oben 4, 13 שלח נא ביד תשלח, wo אשר nicht gebraucht ist. Hier ist diese Ausdrucksweise gerechtfertigt, weil im Allgemeinen von JHVHs Liebe und Erbarmen die Rede ist, ohne Bezug auf eine bestimmte Person, der sie zu Teil werden. Was die einzelnen Teile des zweiten Halbverses betrifft, ko kann וחנתי nicht Perf. consec. sein, weil dann hier von einer bestimmten Betätigung der Liebe JHVHs zur Zeit der hier in Aussicht gestellten Theophanie die Rede wäre, und von einer solchen Betätigung erfahren wir im folgenden Kapitel, wo die Theophanie beschrieben ist, nichts. חנתי ist Inf. mit Suff. und bildet ein weiteres Objekt zu אעביר, und ורחמתי ist Fortsetzung dazu.

Dass ein Perf. consec. Fortsetzung eines Inf. sein kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber die Form des Inf. vgl. Ps. 77, 11. Die Form ist poetisch, kann aber hier in dieser feierlichen Rede JHVHs nicht auffallen. Während JHVH mit כל טובי seinen ganzen Charakter umfasst, hebt er durch וחנתי וגו' seine Attribute der Liebe und Barmherzigkeit besonders hervor, weil er erklärlicher Weise auf diese besonders stolz ist.

21. הנה מקום אתי ist absolut unhebräisch. Auch kann sich daran ונצבת als Perf. consec. ohne vorherg. Imperf. nicht anschliessen. Man lese daher הֵנָּה תָּקוּם für הנה מקום. Der Satz הנה תקום אתי ist dann = stelle dich drüben bei mir ein.

22. כבדי ist in dem zu V. 18 angegebenen Sinne zu verstehen. Für ושכתי ist, da שכך = סכך mehr als zweifelhaft ist, und da ferner für letzteres Verbum die Konstruktion mit Acc. der Decke und על des zu Bedeckenden sich nicht nachweisen lässt, ohne Zweifel וְשַׂמְתִּי zu lesen.

23. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz mit Bezug auf Moses und ist = während mein Antlitz dir unsichtbar bleibt. Als unabhängiger Satz und in allgemeiner Beziehung wäre dieser Zusatz völlig überflüssig.— Höchst merkwürdig ist hier die Gegenüberstellung von Antlitz und Rückseite. Die Vorstellung, die sich darin ausspricht, ist offenbar die. Von hinten angesehen, sieht ein Gott nicht viel verschieden aus von einem andern, gerade so, wie dies bei Sterblichen der Fall ist, Die charakteristischen Merkmale zeigen sich auch bei Göttern im Gesichte. Indessen lässt sich bei fleissigem Forschen und Nachdenken dennoch einigermassen aus der Rückseite auf das Antlitz schliessen. Weil aber wer im Besitze der vollkommenen Gotteserkenntnis ist, nichts mehr hat, wonach er streben könnte, und weil edles und frommes Streben dem Strebenden wohltuender ist als der Besitz des Erstrebten, darum soll selbst der grösste der Sterblichen für die Erkenntnis JHVHs nur Fingerzeige erhalten, damit er sein Lebenlang nach ihr strebe und in diesem Streben seine Glückseligkeit finde. Ungefähr derselbe Gedanke ist auch Aboth 4, 17 ausgesprochen, wo es heisst: besser ist eine kurze Weile beschaulichen Lebens und guter Werke als das ganze Leben in der künftigen Welt. Vergleichen liesse sich auch der bekannte Ausspruch Lessings, der das Streben nach der Wahrheit höher stellt als ihren Besitz.

XXXIV.

1. Der Talmud liest hier heraus, dass Moses an der Herstellung dieser zweiten Tafeln steinreich wurde; vgl. Nedarim 38a. Aber einen ungleich grössern Dienst würden die alten Rabbinen der jüdischen Religion geleistet haben, wenn sie, statt dieser trivialen Phantasie, die im Grunde nur eitles Bemühen ist, einen guten Juden zum Millionär zu machen, unsere Stelle für die Demonstrierung des hohen Grades der alttestamentlichen Gerechtigkeit ausgebeutet hätten. Denn nirgends zeigt sich diese Gerechtigkeit so sehr wie hier. Mit der Anfertigung der ersten Tafeln hatte Moses nichts zu tun gehabt. JHVH selber hatte die ersten Tafeln und ihre Aufschrift geliefert. Aber nachdem jene Tafeln zerbrochen wurden, muss Moses, der den Schaden angerichtet, ihn gut machen. Das ist freilich nur allgemeine Gerechtigkeit; aber das ist hier noch nicht alles Der besonders hohe Grad der Gerechtigkeit zeigt sich hier in der Bemessung des Schadenersatzes nach den Kräften dessen, der ihn zu leisten hat. Nur die steinernen Tafeln muss Moses herstellen und JHVH einhändigen. Die wunderbare göttliche Aufschrift — vgl. 31, 18 — die Moses nicht fertig bringen kann, wird ihm rücksichtsvoll erlassen. Die will JHVH, ohne darüber ein Wort zu verlieren, selber ersetzen. — Für Leser, die geneigt sein sollten, obige Bemerkung ebenfalls als blosse Phantasie anzusehen, sei hinzugefügt, dass der Inhalt dieser Bemerkung für jemand, der alte Texte zu lesen verseht, ganz deutlich in dem Relativsatz אשר שברת liegt, der sonst überflüssig wäre. Später sahen auch die Rabbinen hier die wahre Pointe ein, freilich nicht ganz vollkommen; vgl. Midrasch rabba zu Deut. Par. 3.

2. נכון ist dem Zusammenhang nach offenbar im Sinne von 19, 15 zu verstehen. Das Wort ist hier virtuell so viel wie טהור; vgl. den Parallelismus in Ps. 51, 12. Moses, der verheiratet ist, wird für die Nacht entlassen und soll sich Tags darauf wieder einstellen; darum ergeht an ihn der Befehl, inzwischen nichts zu tun, dessen Folgen seiner Erscheinung vor JHVH zur rechten Zeit im Wege stehen würden. Merkwürdiger Weise ist aber hier über den delikaten Punkt nur ein leiser Wink gegeben. Ebenso 19, 11 in der Rede JHVHs an Moses. Denn ein Moses versteht schon, was unter den obwaltenden Umstanden mit נכון gesagt sein will. Dagegen begnügt sich Moses in seiner Anrede an das Volk 19, 15 mit היו

נכנים nicht, sondern fügt, um jedes Missverständnis zu vermeiden, אל תגשו אל אשה hinzu.

Der Leser wird daran gut tun, obige Bemerkung besonders zu beachten. Denn man ersieht daraus, dass die hebräische Rede hinsichtlich des Grades der Deutlichkeit nach dem Verständnisvermögen des Angeredeten sich richtet. Wenn man dies bedenkt, wird man es begreiflich finden, warum es im A. T. so viele Stellen gibt, die, ohne in ihrem Texte beschädigt zu sein, dennoch so dunkel sind. Denn im Altertum lasen nur Gelehrte. Darum wird im A. T. sehr oft beim Leser eine so vollkommene Beherrschung der Sprache und Vertrautheit mit dem Gegenstand vorausgesetzt, wie sie ein moderner Schriftsteller für sich selbst kaum beanspruchen kann. Beim Leben der Sprache wurde die hebr. Bibel von jedem Leser verstanden. Jetzt freilich hilft in dieser Hinsicht Gelehrsamkeit nicht immer, weil unsere Sprachkenntnis, mag sie noch so gründlich sein, natürlicher Weise lückenhaft ist.

5. Subjekt des zweiten und dritten Verbums ist hier dasselbe wie des ersten. JHVH pflanzte sich neben Moses, der sich früher eingestellt hatte, auf und gab ihm eine Schilderung seines — JHVHs — Charakters. Ueber den letzten Satz vgl. zu Gen. 12, 8. Wie ויתיצב zeigt, blieb JHVH nicht in der Wolke, sondern trat aus ihr heraus. Das musste JHVH wegen seines Versprechens 33, 22. 23 bei dieser Gelegenheit tun. Wäre JHVH in der Wolke geblieben, so hätte er Moses weder sein Antlitz noch auch seine Rückseite können schauen lassen. Die traditionelle Fassung dieser und des folg. Verses verdient nicht einmal Erwähnung, geschweige denn ein Wort der Widerlegung.

6. Sprich das Anfangswort וַיַּעֲבֵר als Hiph., fasse dieses in dem zu 33, 19 angegebenen Sinne und entnimm das Objekt dazu aus dem vorherg. שֵׁם. JHVH gab Moses eine detaillierte Beschreibung seines Charakters, führte ihm gleichsam dessen Züge einzeln zur Betrachtung vor. Im zweiten Satze setzen die Accente beim Verbum ab und ziehen das erste יהוה zum Folg. Das geschieht seitens der Massora, um die folgenden Attribute JHVHs nach der jüdischen Tradition auf dreizehn zu bringen. Warum aber die modernen, namentlich die nichtjüdischen Erklärer dies nachtun, ist mir unbegreiflich. Der Unbefangene kann das erste יהוה nur als Subjekt zu ויקרא mit diesem verbinden; vgl. Num. 14, 17, wo יהוה bei anderem Subjekt nicht wiederholt ist. Ueber die Wiederholung des Subjekts, obgleich sich dieses aus dem Vorherg. leicht ergeben

könnte, vgl. 2, 25. Dass חסד ואמת eigentlich einen Begriff bezeichnet, ist schon früher bemerkt worden.

7. נצר ist ein poetisches Wort und findet sich sonst in der gemeinen Prosa nirgends. Hier erklärt sich dessen Gebrauch aus der Feierlichkeit der Rede JHVHs. Ueber den zweiten Halbvers ist zu 20, 5 zu vergleichen.

8. Der Satz וימהר משה, über den die Erklärer ohne weiteres hinweggehen — denn der blosse Hinweis, dass bei J מהר häufig ist, bringt diesen Satz noch lange nicht zur Geltung — sollte auffallen. Muss man sich da nicht fragen, warum diese Eile? Die Antwort darauf gibt die jüdische Tradition. Nach dem Talmud kann nämlich ein Gebet, das an den Vortrag der hier aufgeführten Attribute sich anschliesst, nicht unerhört bleiben; vgl. Rosch-haschana 17 b. darum beeilte sich Moses, als JHVH mit dem Vortrag seiner Attribute zu Ende kam, und trug schnell seine Bitte vor, ehe die bedeutungsvollen Worte aus dem göttlichen Munde verhallt waren. Aber ist denn diese Erzählung so jung oder jene jüdische Tradition so alt? Die Entscheidung dieser Frage überlasse ich, wie alle solche Erörterungen, der höhern Kritik. Doch werde ich bei anderer Gelegenheit zeigen, dass auch im Deuterojesaja die oben erwähnte Tradition über die Attribute JHVHs vorausgesetzt wird; vgl. zu Jes. 64, 5. — Wegen der Bitte Moses im folg. Verse kann dieser Passus nicht aus derselbee Quelle stammen wie 33, 14; denn dort wird die Frage der persönlichen Leitung JHVHs durch Gewährung dieser Bitte erledigt.

9. ונחלתנו will man durch ונחיתנו = „und leite uns" ersetzen und so den schönen und kraftvollen Ausdruck verhunzen — alles aus Unkenntnis der Sprache. Dabei rührt diese Emendation von Dillmann her, der unter den neuern Exegeten der grösste Kenner des Hebräischen ist. Freilich, wenn נחל nichts weiter hiesse als „zu seinem Eigentum machen", dann wäre die vorgeschlagene Lesart der Recepta vorzuziehen. Allein unser Verbum bedeutet viel mehr als das. נחל heisst zunächst, auf dem Wege der Erbschaft in den Besitz einer Sache gelangen. Hieraus entsteht aber unter dem Einfluss einer pietätvollen Wertschätzung ererbten Gutes eine andere Bedeutung, welche unsere Wörterbücher nicht kennen. Der Bericht von dem Betragen Naboths 1 K. 21, 1—13 zeigt nämlich, dass ein alter Hebräer der Trennung von seinem väterlichen Erbe den Tod vorzog. (Denn dem Naboth, der so zu sagen ein Nachbar Ahabs war, konnte der Charakter Isebels nicht unbe-

kannt sein, und er musste daher voraussehen, dass ihm seine Weigerung, auf den vom König vorgeschlageoen Handel einzugehen, das Leben kosten würde.) Aus diesem Grunde bezeichnet נחל unter anderem auch das Verhältnis des Besitzers zu seinem unveräusserlichen Besitztum; vgl. K. zu Ps. 119, 111. Nur hieraus erklärt es sich, dass JHVH Israels und Israel JHVHs נחלה genannt wird, in welcher Benennung die Unlösbarkeit des Verhältnisses zwischen den beiden in sehr treffender Weise zum Ausdruck kommt. Nun kehren wir zu unserer Stelle zurück. JHVH hatte gedroht, Israel zu vernichten; vgl. 32, 10. Er stand wohl nachher davon ab; doch war die Möglichkeit einer solchen Drohung für die Zukunft gefährlich. Darum bittet Moses JHVH nunmehr, er möge Israel nicht nur die bisherigen Sünden vergeben, sondern es auch fortan als seine נחלה (oder voller, wie es Deut. 4, 20 heisst, als sein עם נחלה) ansehen. Eine unliebsame, lästige נחלה kann man nicht vernichten oder von sich tun; mit ihr muss man um der Väter willen Geduld haben; sie muss man, wie sie auch sei, behalten und ihre Fehler übersehen.

10. Für das zu נפלאות durchaus unpassende נבראו ist נראו zu lesen und über die Ausdrucksweise Micha 7, 15 und Ps. 78, 11 zu vergleichen. Im zweiten Halbvers hat ראה eigentlieh den Satz כי נורא וגו׳ zum Objekt. Selbstverständlich ist כי danach nicht begründend, sondern fasst den damit eingeleiteten Satz zur Einheit zusammen. Das letzte אשר bezieht sich auf מעשה, nicht auf הוא. Auf הוא bezogen, könnte das Pron. relat. mit diesem nur einen vollständigen Satz für sich bilden und so viel sein wie: das ist es, was. Für „das, was" ist הוא אשר absolut unhebräisch. Die Konstruktion ist wie Gen. 1, 4. Sonst würde der Satz lauten וראה כל העם אשר אתה בקרבו כי נורא המעשה אשר אני עשה עמך.

11. שמר לך heisst nicht beachte, d. i., befolge. Dies könnte nur durch blosses שמר ohne לך ausgedrückt werden. Der Ausdruck ist = pass' auf, merke dir, will also nur die Aufmerksamkeit des Angeredeten auf den folgenden Befehl lenken. Die Befolgung dieses Befehls nachdem er richtig erfasst wurde wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

14. קנא שמו ist für uns = von Charakter eifersüchtig; vgl. zu 33, 19. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Deut. 15, 21.

15. Der Gebrauch von זנה von den verschonten Kanaanitern mit Bezug auf ihre eigenen Götter setzt voraus, dass, wie der Fremdling bei längerem Aufenthalt in einem Lande am Kultus des

daselbst verehrten Gottes sich beteiligen muss, vgl. zu Deut. 4, 28, so auch die verschonten Einwohner eines eroberten Landes, darin sich die Eroberer niedergelassen, verpflichtet sind, deren Gotte Verehrung zu zollen. Denn der heidnische Kultus kann im Falle eines Volkes, das, ohne JHVH irgendwie verpflichtet zu sein, seinen väterlichen Göttern dient, nicht unter dem Bilde der ehelichen Untreue gedacht und demgemäss ausgedrückt werden.

16. Hier ist zu beachten, dass nur vom Verheiraten der Söhne Israels mit den Töchtern der Heiden die Rede ist. Im A. T. richtet sich die Religion immer nur an die Väter, nicht an die von ihnen abhängigen Söhne; vgl. 20, 10. Denn beim Leben des Vaters steht der Sohn, wie an einer früheren Stelle gezeigt wurde, zur Religion nur soweit in Beziehungen, als sie die Religion seines Vaters und er zur Familie des Vaters gehört.

17. Nachdem unmittelbar vorher vor der Verehrung heidnischer Götter in so ausführlicher Weise gewarnt wurde, kann hier nicht wiederum von heidnischen Götzen die Rede sein. אלהי מסכה ist darum nicht blosse rhetorische Variation, sondern es will darunter eine Darstellung JHVHs selbst in einem gegossenen Bilde verstanden sein. Es wäre auch gar sonderbar, wenn der Pentateuch neben den vielen Warnungen vor Götzendienst nicht auch ein Verbot der bildlichen Darstellung JHVHs enthielte, die doch vom Standpunkt des alten Testaments der Abgötterei gleichkäme.

18. Ueber den Sinn von חדש האביב sieh die Ausführung zu 13, 4.

21. Im zweiten Halbvers werden besonders zwei Jahreszeiten hervorgehoben, in denen der Ackerbauer die Hände voll zu tun hat und sich keine Ruhe gönnen kann. Selbst in solchen geschäftigen Tagen muss der Sabbath als Tag der Ruhe beobachtet werden; vgl. L. Spiro und sieh zu Lev. 11, 35.

22. Für תקופת ist תבואת und vielleicht auch השדה für השנה zu lesen und die Bemerkung zu 23, 16 zu vergleichen.

23. Ueber זכורך sieh die Bemerkung zu 23, 17.

29. Der erste Halbvers ist Zeitangabe zu V. 30 und der zweite bildet einen Umstandssatz. Der Zweck dieses Umstandssatzes ist die Erklärung, warum Moses nicht gleich am Anfang zur Vorkehrung mit dem Schleier griff. Bei בדברו אתו ist nicht an die Unterredung an sich zu denken, sondern an die besondern Vorgänge während derselben. Denn, obgleich in diesem Stücke mit mehr Feingefühl bei der Beschreibung der Theophanie die 23, 21—23

angekündigten konkret-sinnlichen Züge nicht ausdrücklich erwähnt sind, so kann doch das Erstrahlen des Antlitzes Moses nur als Abglanz der Majestät JHVHs gefasst werden, die ihm diesmal zu schauen vergönnt war. JHVH hatte sich also bei dieser Unterredung mit Moses ihm, seinem Versprechen gemäss, so weit es möglich war in Gestalt und Person gezeigt.

31. ויקרא אליהם ist = er redete ihnen zu, redete ihnen ihre Scheu aus und hiess sie näher herantreten. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Lev. 1, 1 und zu Jes. 40, 2.

35. Der Sinn ist hier der: und die Israeliten durften das Antlitz Moses schauen, nachdem es erstrahlt war. Die etwas lange Angabe von V. 34 an geht dahin, dass Moses nur im Amtsverkehr den Schleier ablegte, ihn sonst aber selbst auf dem Wege zu und von der Unterredung mit JHVH anhatte.

XXXV.

2. Ueber die Wiederholung des Sabbathgesetzes an dieser Stelle sieh die Bemerkung zu 31, 13. Mit וביום ist hier nichts anzufangen, da וביום השביעי als adverbielle Bestimmung zum Folgenden, mag man dieses konstruieren, wie man will, durchaus unhebräisch ist. Man lese dafür היום, fasse dies als Subjekt und קדש als Prädikat. שבת שבתון ist dann Apposition zu letzterem, während ליהוה mit קדש oder auch mit dessen Apposition verbunden werden kann.

3. מֹשְׁבֹתיכם schliesst das Heiligtum JHVHs aus, wo das Feuer am Sabbath wie an jedem andern Tage auf dem Altar brannte.

5. Die Ausdrucksweise in קחו מאתכם, ähnlich 25, 2, lässt die Grösse der Gabe unbestimmt. Wenn der Geber selbst die Gabe entnimmt, dann gibt er natürlich nur so viel, als ihm beliebt. Dabei ist auch möglich, dass קחו מאתכם hier so viel ist wie: entnehmt von euerem Eigentum aus freien Stücken; vgl. zu Gen. 30, 20.

In den wenigen Fällen, wo ein Verbalsuff. ein folgendes Objekt vorausnimmt, geschieht dies besonderen Nachdrucks halber, wofür aber hier kein Grund vorhanden ist. Darum ist das Suff. in יביאה auf das vorherg. תרומה ליהוה zu beziehen und das folg. את תרומת יהוה als Glosse zu streichen. Die Substantiva im zweiten Halbvers sind Prädikatsnomina und geben das an, worin die Gabe an JHVH bestehen soll. Was die Aufeinanderfolge dieser drei Substantiva betrifft, so kommt, wenn kein drittes Metall mitgenannt ist, gut klassisch כסף zuerst und dann זהב; tritt aber ein drittes

Metall dazu, dann ist die bessere Ordnung wie hier absteigend nach dem Werte, Gold, Silber und Erz.

10. Es wird im ganzen Berichte über die Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte nirgends gesagt, dass die Arbeiter bezahlt wurden. Man ist daher zur Annahme berechtigt, dass die Künstler, die, wie von je her ihre Zunft, zu arm waren, um Gold und Silber und andere Wertsachen zu spenden, ihre unentgeltliche Arbeit als Beisteuer zum Heiligtum hergaben; vgl. zu V. 21.

11. משכן bezeichnet die untere Decke aus gezwirntem Byssus, blauem und rotem Purpur, אהל die mittlere Decke, die aus Ziegenhaar gemacht war, und מכסה ist die obere Decke aus Fell und Leder; vgl. 26, 1. 7. 14. Der Vers teilt sich so ab, dass die Substantiva in der ersten Hälfte alle im Sing., in der zweiten aber im Pl. sind. Im zweiten Halbvers wiederum ist die Gruppierung von oben nach unten, mit den Haken der Ueberdecke anfangend und mit den Fussgestellen endend.

13. Hier ist der zweite Halbvers, den LXX noch nicht haben, späterer Zusatz. Denn erstens wird in den Schaubroten, trotz der Mischna Joma 3, 11, wohl nichts Besonderes gesteckt haben, das für deren Herstellung einen Künstler nötig gemacht hätte. Zweitens ist an dieser Stelle nur von der einmaligen Herstellung des Heiligtums und seines Zubehörs aus den genannten Stoffen die Rede, die Schaubrote aber wurden nach Lev. 24, 8 jeden Sabbath frisch angerichtet. Auch oben Kap. 25 ist nur V. 30 vom Auftragen der Schaubrote auf den Tisch die Rede; ein Befehl zur Herstellung dieser Brote findet sich dort nirgends. Ein solcher Befehl würde ferner die Nennung von Mehl unter den Gaben an JHVH nötig gemacht haben, während dies darunter nicht genannt ist.

14. Vor כליה ist nach LXX כל einzuschalten, welches wegen derselben zwei Buchstaben am Anfang des folgenden Wortes irrtümlich wegfiel.

17. Man beachte den Wechsel des Genus in den Suff. von עמדיו und אדניה, obgleich sie sich beide auf חצר beziehen, und vergleiche hierüber zu Gen. 32, 9.

19. לשרת ist = zu dienen als Schutzüberzüge; vgl. zu 28, 35. Es ist aber auch möglich, dass dafür לְשָׁרֵד als Inf. Piel zu lesen ist. Dieses wäre so viel wie: zur Schonung, zur Erhaltung; vgl. das häufige שריד und den Gebrauch von Kal des Verbums Jos. 10, 20.

21. Hier folgen manche Erklärer LXX, Sam. und Peš., die ויביאו für ויבאו zum Ausdruck bringen, aber richtig ist nur die

Recepta. Die Alten und die ihnen folgenden Neuern sind hier im Irrtum über die Beziehung des ersten Halbverses, in dem es sich gar nicht, wie sie meinen, um die Leute handelt, die Stoffe als Gaben brachten. Im ersten Halbvers ist von den Künstlern die Rede, die oben V. 10 erwähnt wurden, und ויבאו entspricht hier dem dortigen יָבֹאוּ. נשאו לבו aber hat mit ידבנו לבו 25, 2 nichts gemein, sondern der Relativsatz אשר נשאו לבו heisst nach dem gewöhnlichen Gebrauch dieser Redensart eigentlich „den sein Herz über andere erhob, d. i., der sich mehr dünkte als andere." Doch sind die Worte hier dem Zusammenhang nach so viel wie: der sich als Künstler fühlte; vgl. 36, 2, wo dieser Ausdruck ebenfalls mit Bezug auf die Künstler vorkommt, während es mit Bezug auf die Spender der Gaben stets nur אשר ידבנו לבו heisst. Solche Männer also, die sich als Künstler fühlten, stellten sich auf die Proklamation Moses ein. Im zweiten Halbvers, wo רוחו, wie öfter, für לבו steht, ist von den Spendern der Stoffe die Rede.

22. Für כְּלֵי זָהָב ist כְּלֵי מעשה zu lesen und über den Sinn dieses Ausdrucks wie auch über den Zweck der Spezifizierung der als Beisteuer zur Herstellung des Heiligtums und seiner Geräte dargebrachten Sachen die Bemerkung zu Num. 31, 51 zu vergleichen. Der ursprüngliche Ausdruck wurde aus Unverständnis durch die Recepta ersetzt.

24. Alles Mass übersteigt die Naivität, mit der hier vorausgesetzt wird, dass es unter dem erst jüngst aus Jahrhunderte langer Knechtschaft befreiten und seitdem in der Wüste wandernden Volke Leute gab, die im Besitze von kostbarem Bauholze waren; vgl. zu Gen. 28, 18.

25. Um בידיה nicht als blosses Flickwort hinzustellen, übersetzt man das Wort hier „mit ihren eigenen Händen", wofür aber der Ausdruck unhebräisch ist. „Mit ihren eigenen Händen" würde durch ידיה als Subjekt des Verbums ausgedrückt sein; vgl. Lev. 7, 30 und Hi. 20, 10. Ausserdem wäre der Ausdruck in dieser Fassung völlig überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass ein Weib, das wegen eines gewissen Werkes חכמת לב genannt wird, dieses Werk mit eigenen Händen vollbracht haben muss. Für den Sinn von בידיה kommt hier das in Betracht, was oben zu 8, 15 über die Beziehung der Hand zur Arbeit gesagt wurde. Das Nähere hierüber wird sich aus der folgenden Bemerkung ergeben.

26. Hier ist vor allem zu beachten, dass das Spinnen oder Verarbeiten der Ziegenhaare von der im vorherg. Verse erwähnten

ähnlichen Arbeit getrennt ist. Der Grund dieser Trennung ist die Verschiedenheit im Grade der Kunstfertigkeit, die für diese und jene Arbeit erforderlich ist. Wohl wird das Weib, das jene Arbeit verrichtete, חכמת לב genannt, aber dieser Ausdruck kann ein Weib von irgend welcher Fertigkeit bezeichnen. Und tatsächlich gehört zum Spinnen der V. 25 genannten Stoffe nur eine geringe Fertigkeit, die im Altertum bei jedem häuslich erzogenen Weibe vorausgesetzt werden konnte. Dagegen erfordert das Spinnen oder Verarbeiten des Ziegenhaars eine sehr bedeutende Geschicklichkeit, wie denn auch der Relativsatz אשר נשא לבן אתנה dies zeigt; vgl. zu V. 21. Danach ist hier בחכמה als Gegensatz zu בידיה in V. 25 gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Die im Vorherg. genannten drei Stoffe spann irgend ein Weib, das nicht ohne Fertigkeit war, בידיה, das heisst in diesem Zusammenhang „wie man solche Stoffe eben spinnt"; dagegen verarbeiteten die Frauen, die sich durch besondere Begabung dazu berufen fühlten, das Ziegenhaar בחכמה, d. i. kunstvoll.

29. Hier ist אשר, das als Pron. relat. zugleich den demonstrativischen Begriff in sich birgt, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll, Objekt zu להביא und der Sinn des Ganzen der: das, was ihr Herz sie zu bringen antrieb. Am Schlusse ist wegen der langen Trennung des Hauptverbums von איש ואשה durch den dazwischen tretenden Relativsatz das Subjekt in Gestalt von בני ישראל wiederholt.

30. Ueber die Stellung des Athnach hier sieh die Bemerkung zu 31, 2.

34. Ziehe den ersten Halbvers zum vorherg. und den zweiten zum folg. Verse. Unter להורת ist hier nicht das Lehren der Kunst zu verstehen, denn dieses müsste, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, durch ללמד ausgedrückt werden. Auch hätte der Künstler bei dieser Arbeit wohl kaum Leute beschäftigen können, die er die Kunst erst hätte lehren müssen. Gemeint ist das Geben von Winken und Fingerzeigen, wie sie der Werkführer den andern Künstlern werden lässt. Nach der oben vorgeschlagenen Verteilung unseres Verses erhält Oholiab, obgleich erster Gehilfe, das Recht der Unterweisung nicht. Nach der strengen Weise des Altertums kommt dieses Recht nur dem Meister zu.

35. Nach der vorherg. Bemerkung bildet הוא ואהליאב in V. 34 das Satzsubjekt (مبتدأ) zu מלא אתם. Der Sinn des Ganzen ist da-

nach der: er und Oholiab, Sohn Achisamachs etc. — sie beide hat er mit Kunstsinn reichlich begabt.

XXXVI.

2. Ueber אשר נשאו לבו vgl. zu 35, 21, über die Bedeutung von לקרבה zu 28, 1 und über dessen Form zu Gen. 1, 30. Der Sinn des Relativsatzes in Verbindung mit dem Komplement ist danach der: jeder, der sich als Künstler genug fühlte, um sich mit Recht an das Werk zu wagen. Die Ausdrucksweise geht von dem Grundsatz aus, dass dem Künstler, der sich zu dem Werke berufen fühlt, dieses Gefühl das Recht gibt, es zu unternehmen. לעשות אתה ist nicht mit dem unmittelbar Vorherg., sondern mit ויקרא zu verbinden. Moses berief die Künstler, das Werk zu beginnen und auszuführen. Ueber die Konstruktion von קרא c. Inf. mit ל zur Bezeichnung des Zweckes, wozu das Objekt berufen wird, vgl. Ri. 14, 15. 2 K. 3, 13 und besonders Hi. 1, 4.

3. מלפני משה ist = unter der Aufsicht Moses, von ihm zugewogen und zugemessen. Ueber diesen Gebrauch des präpositionalen Ausdrucks vgl. Deut. 17, 18. לעשות אתה bezieht sich nicht auf מלאכה, wie gemeinhin angenommen wird, sondern auf תרומה. Die verschiedenen Künstler nahmen die Gaben an Gold, Silber und andern Stoffen in Empfang, um sie zu verwenden, d. i., zu verarbeiten. Wäre die Arbeit, wozu die Stoffe verwendet wurden, genannt, so würde sie durch ל bezeichnet sein. Ueber diese Konstruktion und Bedeutung von עשה vgl. 27, 3. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz. Im Schlusssatz ist das Verbum absolut gebraucht, während נדבה adverbiell im Acc. steht und so viel ist wie reichlich; vgl. Ps. 54, 8.

5. Nach V. 3 empfingen die Künstler die Stoffe von Moses, nicht direkt von den Gebern, und dazu stimmt das, was hier und in dem vorherg. Verse gesagt ist, nicht gut. Wenn man nun erwägt, dass V. 8 sich viel besser an V. 3a anschliesst als an V. 7, erhält man den Eindruck, dass V. 3b—6 ein späterer Einsatz ist, der den Zweck hat, die Freigebigkeit der Israeliten in glühenden Farben zur Darstellung zu bringen. Diese Annahme allein erklärt, wie der Widerspruch kommt. עבדה ist hier ungefähr in dem zu 27, 19 angegebenen Sinne zu verstehen und העבדה למלאכה so viel wie: das für die Arbeit Erforderliche, der dazu nötige Stoff.

6. עשה kann hier unmöglich im Sinne von „anfertigen“, wie sämtliche Erklärer das Verbum fassen, gemeint sein. Denn die

Geber gaben nach 35, 32—24 entweder unverarbeitete Stoffe oder Geräte, die sie hatten, und letztere wurden selbstverständlich für ihre neuen Zwecke umgearbeitet. Die Verfertigung der für das Heiligtum bestimmten Geräte aber war nicht Sache der Geber, sondern der von Moses dazu berufenen Künstler. Es bleibt daher nichts übrig, als das fragliche Verbum im Sinne von „verwenden" zu fassen. Aber dann kann מלאכה nur wie Ex. 22, 7 Sache, Gegenstand, nicht Arbeit heissen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: weder Mann noch Weib soll fortan irgendeinen Gegenstand als Beisteuer für das Heiligtum verwenden, mit andern Worten, niemand soll von nun an noch etwas beisteuern; vgl. zu V. 3. Im zweiten Halbvers ist die sonst nicht anzutreffende Konstruktion von נכלא c. Inf. mit מן zu beachten. Gen. 2, 2 haben wir dieses Verbum eben so konstruiert gefunden, nur dass dort ein Substantiv die Stelle des Infinitivs einnimmt. Dieser Umstand bietet hier Gelegenheit, Folgendes zu bemerken. Mit sehr wenigen Ausnahmen, wie בין, נגד und dergleichen, die ihrem Begriffe nach keine Beziehung zu einer Handlung ausdrücken können, wird im Hebräischen jede Präposition mit dem Infinitiv gebraucht, wobei sie denselben Begriff bezeichnet wie bei der Verbindung mit einem Substantiv. Auch ל vor dem Infinitiv entspricht keineswegs dem deutschen „zu" vor derselben Verbalform wenn sie nicht substantivisch gebraucht ist, sondern hat auch da irgendeine der vielen Bedeutungen, die ihm als Präposition eigen sind.

8. Von hier ab bis 39, 41 hätte bei Hinzufügung weniger Worte am Anfang von 39, 42 sehr gut wegbleiben können. Dieses Schwelgen in einer langen uninteressanten Beschreibung, die noch dazu blosse Wiederholung ist, lediglich weil sie das Heiligtum betrifft, verrät den späten Ursprung der Beschreibung. Später trat beim Gottesdienst öfter notwendiger Weise das Wort an Stelle der Tat. So ersetzte z. B. seit der Zerstörung des Tempels die Rezitation der biblischen Opfergesetze im Gebete das unmögliche Darbringen der Opfer. Zuletzt musste auch die nachbiblische Literatur dafür herhalten. So werden jetzt noch im täglichen Gebete das fünfte Kapitel des Traktats Sebachim und ähnliche Stücke aus der Mischna rezitiert. In gleicher Weise suchten wohl in den letzten Jahrhunderten vor der Zerstörung des zweiten Tempels diejenigen, die den Tempel aus irgendeinem Grunde nicht besuchen konnten, in dieser Hinsicht ihr religiöses Bedürfnis durch das Lesen von Beschreibungen des Heiligtums und der Opferung

daselbst zu befriedigen. An solche fromme Leser mag unser Verfasser bei dieser an sich unnötigen Wiederholung der langen Beschreibung der Stiftshütte gedacht haben.

Während 25, 10—39 in der Anweisung zur Anfertigung die für das eigentliche Heiligtum bestimmten Geräte vor diesem selbst kommen, ist in dem hier folgenden Berichte über die Ausführung derselben die Ordnung umgekehrt. Baentsch findet die abweichende Ordnung hier planmässiger. Die Stiftshütte selbst, meint er, musste zuerst angefertigt werden, weil die heiligen Geräte nicht ohne Obdach sein durften. Aber er irrt. Denn das Heiligtum wurde nicht eher zusammengestellt, bis aller Zubehör fertig war; dann erst wurden dessen verschiedene Geräte in der vorgeschriebenen Weise darin arrangiert; vgl. 40, 2—30. Wenn für die abweichende Ordnung hier überhaupt ein besonderer Grund da ist, so liegt er in der verschiedenen Anschauung über das Verhältnis zwischen dem Heiligtum selbst und seinen Geräten. In der Anweisung zur Anfertigung erscheint die heilige Stätte als die Hauptsache, deren blosser Zubehör die Geräte sind. Hier dagegen im Berichte über die Anfertigung, der, wie bereits oben angedeutet, von einer andern Hand herrührt, werden die Geräte, namentlich die heilige Lade, der Tisch und der kleinere Altar, als die Hauptsache angesehen und das Zelt nur als deren Obdach. In jedem der beiden Stücke kommt das, was darin für die Hauptsache gilt, zuerst und dann das Andere.

20. Ueber die Bedeutung von עמדים sieh zu 26, 16.

XXXVII.

3. Ueber das erste ושתי sieh zu 25, 15.

5. Ueber die Bedeutung von ויבא in dieser Verbindung vgl. die Bemerkung zu 25, 14.

16. Für den Ausdruck אשר על השלחן kommt der Umstand, dass die genannten Geräte auf die Platte des Tisches gestellt werden sollen, nicht in Betracht, sondern der Satz heisst: die für den Tisch bestimmt sind. Ueber diesen Gebrauch von על vgl. zu Lev. 3, 5.

27. Ueber על שני צדיו neben על שתי צלעתיו sieh die Ausführung zu 40, 4.

29. Undeterminiert heisst es 30, 25. 31 שמן משחת קדש. Bei der Determination ist hier eine andere Verbindung vorgezogen, wobei קדש adverbiell im Acc. steht und so die Beschaffenheit

des Gegenstandes durch die Angabe der Art und Weise seiner Herstellung bestimmt wird. Ebenso muss מאזר, das, als Adjektiv gefasst, weder auf קטרת noch auf סמים bezogen werden kann, adverbielle Bestimmung sein. Ueber diese grammatische Beziehung von קדש und מאזר vgl. 30, 35.

XXXVIII.

8. Hier braucht der zweite Halbvers deshalb, weil das Offenbarungszelt zur Zeit, von der hier die Rede ist, noch nicht vorhanden war, noch langn nicht ein sehr später Zusatz zu sein, wofür ihn die Neuern halten. Die inkongruente Angabe gehört einfach zu den Anachronismen des Pentateuchs, wie wir schon auf ihrer mehrere bisher aufmerksam gemacht haben, und wie dergleichen selbst in modernen freiern Beschreibungen älterer Zeiten nicht selten anzutreffen sind. Dagegen bietet die Erklärung dieser Worte manche Schwierigkeit. Vor allem ist nicht leicht zu sagen, was mit הצבאות gemeint ist. „Diensttuende Weiber“, wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heissen, da in Israel zu keiner Zeit Weiber im Heiligtum Dienst taten. Ausserdem zeigt der Zusammenhang, in dem unser Ausdruck 1 Sam. 2, 22 vorkommt, dass man dabei vielmehr an hübsche junge Weiber zu denken hat, nicht an ältere Weibspersonen, die wegen Mangels an Anziehung und Reizen im Heiligtum Dienst tun konnten, ohne dessen männlichen Dienern zur Anfechtung zu gereichen. Bei Erwägung dieser Tatsachen scheint mir צבא, wie dies hier und in der oben erwähnten Samuelstelle gebraucht ist, nicht mit ضبا, sondern mit صبا zusammenzuhängen. Letzteres heisst unter anderem wie ein Knabe oder junges Mädchen — arab. صبي, respekt. صبية — spielen; vgl. griechisch παίζω von παῖς. Diese Annahme führt natürlich auf eine andere Erklärung.

Nach Ri. 21, 10—21 führten junge Mädchen zu Silo, der Stätte des ältern, wonicht ältesten Heiligtums der Hebräer, zur Zeit des grossen Herbstfestes Spiele und Tänze auf. Der Zweck dieser Spiele leuchtet zum Teil durch den biblischen Bericht durch, erhellt aber vollkommen aus der späteren jüdischen Tradition, welche die Sitte noch kennt, obgleich sie für die Gelegenheit eine andere Zeit nennt. Nach der Mischna Ende Taanith führten nämlich die jungen Mädchen zu Jerusalem alljährlich am fünfzehnten Tage des Monats Ab und sonderbarer Weise auch am grossen Versöhnungstag ähnlihe Spiele und Tänze auf und hielten dabei

an die männlichen Zuschauer kurze Ansprachen, in denen sie unverhüllt um Ehemänner warben.

Ich vermute nun, dass an unserer Stelle von solchen Mädchen die Rede ist. Der Ausdruck פתח אהל מעד ist danach nicht genau zu fassen, sondern muss im weitern Sinne verstanden werden, nämlich im Sinne von „in der Umgegend des Heiligtums". Auch braucht man dabei, hier wenigstens, nicht an Spiele und Tänze wirklich aufführende Mädchen zu denken. צבאת kann zur Zeit, als die Sitte noch bestand, und selbst lange nachher auch blosse Bezeichnung für Mädchen in dem Alter, wo ein Weib ans Heiraten zu denken und sich nach einem Manne umzusehen anfängt, gewesen sein.

Danach will die Angabe hier zeigen, mit welchem Eifer und mit welcher Aufopferung die Frauen in Israel zur Herstellung des Heiligtums beitrugen. Sogar die heiratslustigen Mädchen gaben ihre Spiegel, die sie kaum entbehren konnten, für das heilige Werk her. Vielleicht gaben die schönen Mädchen gerade ihre Spiegel her aus einem ethischen Grunde, an den eine talmudische Erzählung erinnert. Simon der Gerechte, heisst es Sifrê zu Num. Piska 22, ass als Priester grundsätzlich nie vom Fleische des Naziräeropfers, weil er an der Aufrichtigkeit des Gelübdes zweifelte. Nur ein einziges Mal machte er eine Ausnahme im Falle eines hübschen, schöngelockten jungen Hirten. Dieser war als Nasiräer im Vorhofe des Tempels erschienen, um sich daselbst nach Ablauf der vorgeschriebenen Frist das Haar abschneiden zu lassen. „Aber wie kamst du", frug der Priester den Jüngling, „ein Gelübde zu tun, das dich des Schmuckes deiner schönen Locken berauben muss?" Da erzählte der junge Nasiräer, wie er zum ersten Mal im Spiegel des klaren Baches seine Gestalt gesehen, und wie ihn darauf seine schönen Locken in einer Weise eitel zu machen gedroht, die für sein Seelenheil hätte gefährlich werden können, weshalb er sich gelobt hätte, seinen verführerischen Haarschmuck Gott zu opfern. Aehnlich kann nun auch hier das Motiv der jungen Mädchen bei der Opferung ihrer Spiegel gewesen sein. Dann hätte die Angabe über die besondere Verwendung der Spiegel ihren Zweck, indem sie uns darüber unterrichtete, wie die Gabe der reinen Jungfrauen zur Herstellung eines Gefässes verwendet wurde, das im Heiligtum dem Zweck der Reinheit dienen sollte.

21. Für פקודי ist פְקֻדֵּי zu lesen. Für die intensive Nominalform spricht das darauf bezügliche פֻּקַּד. In der Form des Verbums,

welches passiv sein muss, konnte man sich nicht irren; beim Nomen aber verfiel man in den möglichen Irrtum. Dazu mag der seltene Gebrauch des Nomens an dieser Stelle beigetragen haben. Denn פִּקֻּדִים heisst sonst Vorschriften, Befehle, hier aber Zahlenverhältnisse, Berechnung.

25. Hier, wo das Wort eine andere Bedeutung hat als V. 21, ist die Aussprache פְּקוּדֵי richtig.

XXXIX.

1. Ueber den Gebrauch von מן zur Bezeichnung des Stoffes und über dessen Beschränkungen vgl. zu Gen. 2, 19 und über לשרת hier zu 35, 19.

3. Für וְקִצֵּץ bringt Sam. וקצצו zum Ausdruck; doch ist dies nicht besser. Denn das Perf., Sing. oder Pl., passt in den Zusammenhang durchaus nicht. Das fragliche Wort ist וְקַצֵּץ als Inf. absol. zu sprechen und zur Konstr. Gen. 41, 43 zu vergleichen. Das Objekt zu diesem Inf. ist aus dem Vorherg. zu ergänzen und פתילים als Produktacc. zu fassen.

4. Für חבר ist nach mehreren Handschriften חבור zu lesen. Waw ist durch Haplographie weggefallen. Die Setzung des Athnach ist hier höchst ungeschickt. Der Vers teilt sich wie 28, 7 gar nicht ab oder bei dem vorletzten Worte.

6. Ueber den Gebrauch der Präposition in der Verbindung על שמות sieh zu 28, 11.

21. Hier hat Sam. den Zusatz ויעשו את האורים ואת התומים כאשר צוה יהוה את משה. Aber die אורים ותמים wurden nicht dann gemacht; die werden auch 28, 30 als vorhanden vorausgesetzt. Doch muss es allerdings auffallen, dass das alte Orakel hier gar nicht erwähnt ist. להיות ist = sodass es sich hielt, blieb; vgl. zu 28, 28.

25. Einmal ist der Ausdruck בתוך הרמנים zu streichen, wahrscheinlich am Ende des Verses.

37. נרות המערכה heisst nicht, wie die Wörterbücher angeben, „Lampen der reihenweisen Ordnung“, was Unsinn wäre, sondern „Lampen, die nach Mutmassung mit Oel für die erforderliche Zeit versehen werden“; vgl. zu Gen. 22, 9.

40. Ueber den Wechsel des Genus beim Suff. in מיתריו und יתדתיה, das sich in beiden Fällen auf das als nomen utriusque generis gebrauchte חצר bezieht, vgl. zu Gen. 32, 9. Für ויתדתיה ist übrigens nach Sam. ואת יתדתיה zu lesen. Denn, wie schon früher

bemerkt, ist את bei Anschluss eines weitern Objekts, wenn das erste durch diese Partikel bezeichnet ist, gut klassisch unerlässlich.

43. ברך drückt hier nicht einen Segen, sondern eine Danksagung aus. Moses sprach den Künstlern, die pünktlich und genau nach Plan und Vorschrift alle Arbeit gemacht hatten, seinen Dank dafür aus. Auch hierin liegt ein Beweis für unsere oben zu 35, 10 ausgesprochene Behauptung, dass die Künstler ihre Arbeit am Heiligtum und seinen Geräten unentgeltlich hergaben. Sonst wäre hier für das Altertum der Dank Moses nicht am Platze; vgl. zu Gen. 23, 12.

XL.

2. Ueber den Gebrauch von קום in dieser Verbindung sieh zu 26, 15. Diesem Hiph. von קום ist Hiph. von ירד entgegengesetzt, welches vom Auseinandernehmen dieses tragbaren Heiligtums gebraucht ist; vgl. Num. 10, 17.

Was die Zeitangabe betrifft, so war zwar der erste Tag des Monats von Alters her ein Feiertag, an dem alle Privatgeschäfte unterlassen wurden, galt aber eben deshalb als geeigneter Tag für den Anfang jedes heiligen oder das Gemeinwohl fördernden Geschäfts. So wurde der Grundstein zum salomonischen Tempel, wie zu 1 K. 6, 1 gezeigt werden soll, an einem Neumondstag gelegt. Am ersten Tage des Monats wurde auch zur Zeit Hiskias das lange geschlossene und verlassene Heiligtum wieder eröffnet und von neuem geweiht; vgl. 2 Chr. 29, 17. Die Stiftshütte aber war eine bewegliche Sache. Bei ihr konnte von einer Grundsteinlegung nicht die Rede sein. Was in ihrem Falle dieser gewissermassen gleichkam, war die erste Zusammenstellung, und dafür wird hier ein Neumondstag bestimmt.

4. עֵרֶךְ, wie es hier gebraucht ist, hat mit Schicht und Schichten nichts zu tun, sondern heisst nach der Bemerkung zu Gen. 22, 9 eine aufzutragende Portion Speise, die mutmasslich für eine gewisse Zeit ausreicht; vgl. Lev. 24, 8. Das Verbum ערך heisst eine solche Portion Speise auf den Tisch auftragen.

10. Ueber den Grund, warum der Opferaltar allein hier קדש קדשים heisst, während das Heiligtum mit allem, was darin ist, bloss קדש genannt wird, sieh zu 29, 37.

15. היה c. Inf. mit ל heisst bekanntlich im Begriffe sein, etwas zu tun. Da aber niemand vernünftiger Weise sich an etwas macht, dem er nicht gewachsen ist, so bezeichnet היה ל auch die Quali-

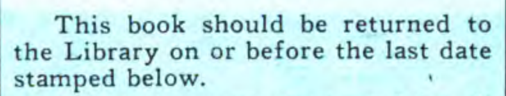
fikation für die Handlung oder die Anlage für den Zustand, die durch den folg. Infinitiv ausgedrückt ist. Danach will hier durch והיתה להיות וגו׳ gesagt sein, dass im Unterschied vom Hohenpriester, der jedesmal gesalbt werden muss, bei den gemeinen Priestern die Salbung des Ahnen für alle Geschlechter Giltigkeit hat, wörtlich die Qualifikation hat, ihnen Salbung zu sein; sieh zu Num. 8, 11.

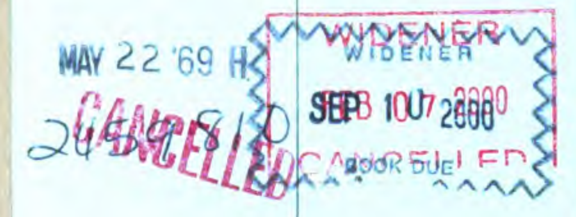
18. Merkwürdig ist die Naivität, mit welcher der Verfasser den Moses allein ohne irgend welche Hilfe das aus schweren Brettern bestehende Heiligtum aufrichten lässt. Aber dies ist für die Darstellung unbedingt nötig. Später fiel nach Num. 4, 5—14 die Zusammenstellung der Stiftshütte nicht einer Levitenabteilung, sondern Aharon und seinen Söhnen zu. Bei dieser allerersten Zusammenstellung aber waren Aharon und seine Söhne noch nicht gesalbt und eingeweiht, konnten daher noch nicht als Priester fungieren. Unter diesen Umständen blieb nichts anderes übrig, und Moses, der während der siebentägigen Einweihung kraft seiner göttlichen Berufung als Priester fungierte, musste aus Mangel an Hilfe ganz allein die riesige Arbeit der Zusammenstellung des Heiligtums verrichten.

34. כבוד ist hier in dem zu 16, 7 und 33, 18 angegebenen Sinne zu verstehen und über מלא folgende Bemerkung zu vergleichen.

35. יכל und מלא sind beide in rein physischem Sinne zu fassen. Die Gegenwart JHVHs füllte buchstäblich den ganzen Raum des Heiligtums aus, sodass es selbst für eine einzige Person physisch unmöglich war, hineinzukommen. Dasselbe geschah nach 2 Chr. 7, 2 auch bei der Einweihung des salomonischen Tempels; vgl. auch Ez. 43, 5. Bei solcher Gelegenheit füllte JHVHs Gegenwart den ganzen Raum aus, damit jeder Teil davon mit seiner Person direkt in Berührung komme und so unmittelbar die Weihe erhalte. Wie diese völlige physische Ausfüllung des Raumes durch ein geistiges Wesen geschah, darüber zerbrach sich der naive alte Leser den Kopf nicht.

37. Waw apodosis ist bei der Negation in der klassischen Sprache nur dann statthaft, wenn auch der Vordersatz verneint ist, wie hier, sonst nicht.




MAY 22 '69 H
CANCELLED
WIDENER
SEP 10 2000
BOOK DUE
CANCELLED

